
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00257129 7









DER FREIHEITSBEGRIFF BEI KANT UND SCHOPENHAUER



von

Dr. Walter Ehrlich

Berlin 1920

Verlag von Hugo Streisand


LIBRARY
JUN 1 1966
UNIVERSITY OF TORONTO

Meinen lieben Eltern in Dankbarkeit gewidmet

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung

In der folgenden Untersuchung haben wir uns vor allem zweierlei zur Aufgabe gemacht: erstens die methodische Einfügung des Freiheitsproblems in das System jedes Denkers darzulegen, zweitens die logische Struktur und Bedeutung der einzelnen Freiheitsbegriffe sowie ihre eventuelle Verbindung zur Klarheit zu bringen.

Die Methoden, zum Freiheitsproblem zu gelangen, mußten deshalb an die Spitze gestellt werden, weil aus ihnen ersichtlich wird, daß von einer üblichen Vergleichung keine Rede sein kann. Denn während bei Kant der Begriff der Freiheit den „Schlußstein" von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen Vernunft ausmacht und durch seine Realität im Praktischen das Primat des letzteren über das Theoretische begründet, erscheint er bei Schopenhauer fast wie ein Anhängsel, das auf das System selbst kaum einen Einfluß ausübt. So sehr daher bei Kant alles davon abhing, daß dieser Begriff sowohl in der theoretischen als in der praktischen Vernunft eindeutig bestimmt wurde und aus dem System selbst herauswuchs, — so wenig war es Schopenhauer um eine „Deduktion" oder irgendeine transzendentale Begründung des Freiheitsbegriffes zu tun.

Kants Begriff der Freiheit wurzelt so tief in seiner Erkenntnistheorie, daß nur mit deren Hilfe ein Verständnis möglich ist. Es war daher geboten, auf die methodische Einführung der Freiheit strenge Acht zu haben, da uns dieselbe doch allein die notwendige Beziehung dieses Begriffes zu andern bekannten und damit einen Anhaltspunkt bieten konnte. Wie berechtigt dies war, zeigte sich alsbald darin, daß es deutlich wurde, wie wir es bei Kant gar nicht mit einem fertigen, eindeutigen Begriffe, sondern mit einem ganzen Begriffskomplex zu tun haben, der dazu noch eine Entwicklung durchmacht; es stellte sich nämlich heraus, daß

zunächst der transzendentale Freiheitsbegriff durch den praktischen ergänzt und verdrängt wird, dieser selbst aber eine Wandlung in bezug auf den Realitätsgrad durchmacht: in einer Steigerung vom bloß „nicht widersprechenden" (in der Krit. d. rein. V.) allmählich bis zum „assertorisch erkannt" werden (in der Krit. d. prakt. V.). Diesen „Realisationsprozeß", wie wir uns ausdrücken möchten, in seiner Entwicklung von Schrift zu Schrift zu verfolgen, die einzelnen Phasen festzuhalten und in ihrer Bedeutung zu charakterisieren, haben wir im ersten Teil versucht. Dabei werden wir gleichzeitig für die inhaltlichen Bestimmungen des zweiten Teiles entlastet, indem der Realitätsgrad der einzelnen Freiheitsbegriffe gleich hier ausgemacht wird. Umgekehrt konnten wir dadurch zu Anfang absehen von den so schwierigen Bedeutungen von „Idee", „erweiterte Kategorie" usw., durch welche die Freiheit charakterisiert wird.

Schopenhauer hingegen kommt mit einem festen, wiewohl nicht einsichtigen Freiheitsbegriff an seine Betrachtungen heran. Seine Einführung, bei der wir die empirisch-psychologische Argumentation als selbstverständlich ganz außer acht lassen, muß als oberflächlich bezeichnet werden; trotzdem ist sie für das Problem als solches aufschlußreich. Von dem Ringen Kants um Einfügung dieses schwierigsten aller Begriffe, sowie von der Frage nach der Realität und Möglichkeit der Freiheit, ist bei ihm nicht viel zu merken. Schon hier also schaltet ein Vergleich aus.

Bei den inhaltlichen Bestimmungen des zweiten Teiles ist es nicht besser. Schopenhauer nämlich untersucht auch nicht mit einem Satz, was „transzendentale" Freiheit eigentlich bedeute, statuiert sie vielmehr einfach als „Abwesenheit aller Notwendigkeit" und operiert mit diesem Begriff weiter. Kants Freiheitsbegriffe dagegen bieten in sich gedanklich eine solche Differenziertheit, daß wir Mühe haben, sie im Rahmen dieser Arbeit vollständig auszunutzen. Diesem wichtigen und umfangreichen Teil gegenüber findet sich bei Schopenhauer also eine Lücke. Das ist um so verhängnisvoller, als Kants Lehre vom intelligiblen Charakter nur durch und mit seiner Freiheitslehre verständlich wird; so daß hier, wo wir endlich bei Schopenhauer ein passendes Gegenstück haben, das Vergleichen wieder insofern

illusorisch wird, als bei Kant der intelligible Charakter in der Freiheitslehre ermöglicht und begründet wird, während bei Schopenhauer umgekehrt die einfach gesetzte, absolut negative Freiheit durch die metaphysische Setzung des intelligiblen Charakters allererst begreiflich gemacht werden kann.

So entsteht ein merkwürdiges Gegenspiel: bei Kant gilt unsere Untersuchung der Bedeutungsklärung der Freiheitsbegriffe selbst, aus denen dann die Freiheit des intelligiblen Charakters sich von allein ergibt, weshalb wir dieselbe, als übrigens auch bekannt, nur streifen. Bei Schopenhauer muß sich die Untersuchung auf die Lehre vom „freien Akt" des Willens in der Hervorbringung des intelligiblen Charakters stützen, da nur hieraus, wenn überhaupt, sich Klarheit über die „transzendentale" Freiheit ergeben kann. Ein eventueller Vergleich könnte hier nur aus zufälligen, nicht aber aus notwendigen Uebereinstimmungen Nahrung schöpfen. Man unterläßt ihn besser, da Schopenhauers Lehre widerspruchsvoll ist und jeder konsequenten Deutung spottet, deren einzelne Versuche wir geben.

Ganz zuletzt, wenn bereits alle Hoffnung schwand, bietet sich dann in Schopenhauers i m m a n e n t e n Freiheitsbegriff ein unerwarteter Komplex von Analogien zu Kant. Leider ist sein Unterbau: das Primat der Ideenerkenntnis über den blinden Willen, so absolut unvereinbar mit der Grundkonzeption des ganzen Systems, daß dieser Vergleich wohl für das Freiheitsproblem überhaupt, nicht aber für die Schopenhauersche Lehre von Belang ist.

Somit liegt das Hauptgewicht dieser Arbeit auf Kant, und Schopenhauers Problemfassung wirkt, ohne daß dies auch nur im geringsten beabsichtigt war, mehr wie eine Variation zu einem Thema von Kant.

Der Schluß soll einen aus den allgemeinen Erkenntnissen der Untersuchung gewonnenen Ausblick auf das Freiheitsproblem als solches geben.

Erster Teil: Die Methode

Erster Abschnitt:
Entwicklung des Freiheitsproblems bei Kant.

I.

In der Kritik der reinen Vernunft wird die Freiheit zum ersten Male bei den dialektischen Schlüssen der Vernunft und zwar in der dritten Antinomie erwähnt. Es bildet sich dort die Frage, ob ein Vonselbstanfangen im Weltgeschehen, ob eine „Kausalität aus Freiheit" überhaupt möglich sei. Dieses Problem scheint hier mit dem Begriff selbst ganz plötzlich aufzutauchen. Auf den Begriff der Freiheit muß doch aber Kants kritische Untersuchung **notwendig** geführt haben, denn eine andere Art des gedanklichen Fortschritts kennt dieser Philosoph nicht. In der Tat liegt in der Entwicklung der **Ideen**lehre der Anlaß, die Freiheit in die Betrachtung hereinzuziehen; die Freiheit wird nämlich als eine „transzendentale Idee" bezeichnet. Was dies bedeutet, versucht der II. Teil zu zeigen. Daß jedenfalls die Freiheit als irgend eine Art von Idee gilt, geht aus der Bestimmung dieser selbst und aus der ersten Definition der Freiheit hervor. Die Idee ist nämlich kein **selbständiges** Gebilde, Kant sagt von dem Vermögen der Ideen, der Vernunft, daß sie „eigentlich gar keinen Begriff **erzeuge**, sondern allenfalls nur den **Verstandesbegriff** von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung frei mache und ihn also über die Grenzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit demselben zu erweitern suche".[1] Daß aber die Idee eben kein losgelöstes selbständiges Wesen, sondern die allerengste Beziehung zu jenen Faktoren unserer Erfahrungskenntnis hat, ist von der fundamentalsten Bedeutung: denn dies gibt jeder Idee ein Prinzip, das sie an eine

[1]) Kr. d. R. V. Ausgabe v. Cassirer, Band III, S 295

bestimmte Kategorie fesselt. Nun ist die Freiheit eine erweiterte Kategorie der Kausalität, wie dies auch gleich aus der ersten **Definition** der Freiheit hervorgeht: „Da heißt nun die Bedingung von dem, was geschieht, die Ursache, und die unbedingte Kausalität der Ursache in der Erscheinung die Freiheit, die bedingte dagegen heißt im engeren Verstande Natururursache.“ [2])

Jedoch ist es sehr charakteristisch und für später überaus bedeutsam, daß Kant mit dieser „bloßen Idee“ einer Freiheit nicht weiterkommt, sondern bereits in der „Anmerkung zur Thesis“ zum Begriff der „transzendentalen“ Freiheit den der „praktischen“ Freiheit herbeiholen muß. Entsteht der erste durch einen idealen Regressus von Bedingung zu Bedingung, so beruht dieser auf einer unmittelbar praktischen Gewißheit. Diese merkwürdige Entwicklung geht folgendermaßen vor sich: die III. Antinome fragt ursprünglich nach der unbedingten Bedingung alles Bedingten, d. h. nach dem **ersten** Anfang des Weltlaufs, und sucht eine Lösung, ob es ein solches Vonselbstanfangen gebe oder nicht. Beide Antworten beruhen auf einem dialektischen Schein; daß sie beide richtig sein können, wird erst später gezeigt. Hier schließt eine Ansicht die andere aus. Jedenfalls geht diese transzendentale Forderung der Vernunft nach dem Unbedingten, eben die transzendentale Freiheit, in der Antinomie ursprünglich ganz allein auf das Vonselbstanfangen des **Weltgeschehens**, ist also durch und durch **kosmologisch**. Aber in der **Anmerkung** zur Thesis stellt sich auf einmal ein fremder Gedankengang ein. Die betreffende Stelle muß vollständig zitiert werden, sie lautet [3]): „Nun haben wir diese Notwendigkeit eines ersten Anfangs einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit zwar nur eigentlich insofern dargetan, als zur Begreiflichkeit eines Urspurngs der Welt erforderlich ist, indessen daß man alle nachfolgenden Zustände für eine Abfolge nach bloßen Naturgesetzen nehmen kann. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen, (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Kausalität nach

---

[2]) Ebenda, S. 301.
[3]) III, S. 322.

von selbst anfangen zu lassen und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln.“ Die erste Hälfte dieses Satzes rekapituliert die Gedanken über den unendlichen Regressus von Bedingung zu Bedingung im Weltgeschehen bis zum unbedingten Anfang und Ursprung der Welt, der zweite Teil aber will hierzu gar nicht passen. Es ist auch kein Zufall, daß in den ersten Zeilen der betreffenden Seite, quasi als Nebenbemerkung, steht, daß gerade das transzendentale (das Vonselbstanfangen) des empirisch sehr weiten Begriffs der Freiheit in der Frage nach der Freiheit des Willens von jeher der spekulativen Vernunft die größten Schwierigkeiten gemacht haben. In der Tat: hier in diesem Satz hat sich der moralische Freiheitsbegriff eingeschlichen! Vergleichen wir „Beweis“ und „Anmerkung“ der Thesis, so haben wir den elementarsten Unterschied, der sich denken läßt, so wenig er auch in die Augen fällt. Der Beweis geht auf die absolute Spontaneität der Zeit nach, die Anmerkung auf die der Kausalität nach!

Der Beweis argumentiert nämlich: weil alles, was geschieht, eine Ursache haben müsse, die selbst wieder geschehen ist (usw. bis ins Unendliche), könne man niemals Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der Ursachen bekommen. So wäre die Totalität aller Bedingungen der intelligiblen Zufälligkeit ausgesetzt. Nun muß aber alles Geschehen einen Grund haben; folglich ist diese Zufälligkeit unmöglich etc. Auch die Ausdrücke „voriger Zustand“, „Geschehen“ und andere zeigen deutlich, daß es hier um einen ersten Anfang der Zeit nach geht. In der Anmerkung aber geht die Freiheit gar nicht mehr auf den zeitlichen Ursprung der W e l t, sondern auf den Anfang der Handlungen der S u b s t a n z e n ihrer K a u s a l i t ä t nach. Hier hat Kant also stillschweigend einen p r a k t i s c h e n Freiheitsbegriff eingeführt. Es ist nämlich nicht einmalig zufällig, sondern charakteristisch, daß Kant nicht nur hier in der III. Antinomie, sondern auch später in der Auflösung, kaum daß er die transzendentale Freiheit besprochen hat, sofort die praktische Freiheit anknüpft; wie z. B. auf Seite 375. Nachdem die transzendentale Freiheit erklärt ist, fährt er fort: „Es ist überaus merkwürdig, daß auf diese t r a n s z e n d e n t a l e I d e e der Freiheit sich der p r a k t i s c h e

Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben habe." Und dann folgen Ausführungen über diese praktische Freiheit. Welches ist der Grund hiervon? Er liegt in folgendem: Wir können wohl einsehen, daß die Freiheitsidee eine notwendige Forderung unserer Vernunft ist, nicht aber, ob, geschweige denn wie, dieser Idee Realität zukomme. Und wenn wir auch nicht gleich die Lösung eines so schwierigen Problems verlangen, so muß doch andererseits angegeben werden, warum man sich mit einem solchen überhaupt befassen solle. Hier läßt uns aber die transzendentale Seite der Freiheit im Stich; denn das Bereich der spekulativen Vernunft ist die Erfahrung, die keinerlei Unterbrechung des Naturgesetzes gestattet. Also kann die Freiheit nicht nur nichts aus der Erfahrung entlehntes enthalten, sie kann und darf auch in keiner Erfahrung angetroffen werden. Wenn man also die Freiheit als mehr denn eine antinomische Idee begründen und doch nicht jenen auf Zeitargumenten, also auf dialektischem Schein beruhenden Beweis der Thesis anwenden will, so sieht man doch, daß der transzendentale Begriff der Freiheit, trotz seiner positiven Bedeutung der absoluten Spontaneität, nicht fruchtbar genug ist, um der Freiheit, ich will nicht sagen, Realität zu verschaffen, aber doch wenigstens die (nicht einzusehende) Möglichkeit derselben als ohne Widerspruch denkbar zu beweisen. Dazu muß aber doch erst sozusagen ein Argument auftreten, welches behauptet: es g i b t Freiheit. Denn sonst würden wir gar nicht dazu kommen, etwas wie Freiheit als objektiv vorhanden (nicht nur als Idee) anzunehmen. In diesem Sinne muß man es verstehen, wenn Kant in der praktischen Vernunft sagt: „und jenes (das moralische Gesetz) bestimmt also das, was spekulative Philosophie unbestimmt lassen mußte, nämlich das Gesetz für eine Kausalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objektive Realität."[1]) Dazu muß, wie gesagt, erst jenes Argument auftreten, welches behauptet, daß es überhaupt Freiheit gebe. Und dieses Argument liegt im — Sollen. Wir sehen mithin, daß man für die Möglich-

[1]) Bd. V, S. 54. (Prakt. Vernunft.)

keit der Freiheit auf das „Faktum“ der praktischen Vernunft zurückgreifen muß, da die spekulative Idee aus ihrer Eigentümlichkeit als „bloßer Idee“ von allein nicht herauskommt. Es muß gleich hier bemerkt werden, daß diese Unterstützung der transzendentalen Freiheit durch die moralische nicht einseitig, sondern gegenseitig ist. Denn die tranzendentale Freiheit wird ihrerseits nur gerettet, um die praktische zu retten: „ . . . so würde die Aufhebung der transzendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen.“ [5]) Also ein Zirkel? Wenigstens der Schein eines Zirkels. Und den konnte Kant hier noch nicht heben. Deshalb wohl legte er den wahren Sachverhalt nicht klar.

Es beginnt hier also eine „Realisierungstendenz“ der Freiheitsidee, wie ich mich ausdrücken möchte, eine Tendenz, die in der Kritik der reinen Vernunft noch ganz bescheiden in den Grenzen des „wenigstens nicht widersprechenden“ bleibt, in den späteren Schriften aber immer positivere, objektive, ja konstitutive Bedeutung erhält. Diesen Realisationsprozeß wollen wir durch die einzelnen Werke bis zu seiner Maximalsteigerung verfolgen. Denn er enthält die ganze Entwicklung der praktischen Freiheit von der transzendentalen fort, die bald zurückbleibt und nicht mehr beachtet wird. Kant mußte für die bloße Annahme von Freiheit die moralische Freiheit als einen hypothetischen Begriff der Darstellung der Kritik einverleiben.

Aber er ist ihr nicht nur einverleibt worden, er überragt die Darstellung des Nicht-Widersprechenden der transzendentalen Freiheit, ja er verdrängt sie bald ganz. Woran liegt das? Warum kommt Kant in der „Auflösung“ bereits auf der 3. Seite (377) auf den Gegensatz empirischer und intelligibler Charaktere, also aufs moralische Subjekt zu sprechen und läßt diesen Gegensatz, bis zum Schluß (S. 389), nicht mehr los? Es liegt eben an einer Realisierungstendenz, die, wie sich zeigen wird, nur die moralische Freiheit bewerkstelligen kann. Kant drückt sich dabei so aus, daß die Lehre von der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, „wenn sie im allgemeinen und ganz abstrakt vorgetragen wird, äußerst subtil und dunkel scheinen muß, sich aber

[5]) III, S. 375.

in der Anwendung aufklären wird". [6]) D. h.: schon der methodische Gedankengang allein erfordert es, daß jene Lehre überhaupt plausibel gemacht wird und dazu bedarf es eines Gegenstandes, an dem jene beiden Seinsarten als auf ihn zugleich Anspruchерhebend hervortreten. Von welchen „Gegenständen der Sinne" gilt dieses aber? Allein von vernünftigen Sinneswesen, vom Menschen und seinem Handeln. Nur seine Handlungen gestatten beide Arten von — Causalität als in ihnen enthalten zu denken.

II.

Die Frage, die wir aber nun bei der Einführung der moralischen Freiheit stellen müssen, lautet: Besitzt denn dieser Begriff irgend etwas, was jener Eigentümlichkeit der transzendentalen Freiheit, eine besondere Art der Kausalität zu sein, entspricht? Das „Faktum" des Sollens verbürgt uns diesen Begriff auch im Moralischen, diese Kausalität, die, wie wir sehen werden, den Begriff des Gesetzes in sich enthält, das Gesetz selber ist. Wenn also Kant der Idee der Freiheit, als erweiterter Kausalitätskategorie, im praktischen Aussicht auf Realisation verschaffen will, muß er die Kausalitätsart auch hier belegen, und das ist nur in moralischen Subjekten kraft des Sollens möglich. Tatsächlich scheint der Gedankengang: daß die Idee der Freiheit innerhalb der Erscheinungswelt nur dann realisiert werden könnte, falls in dieser eine solche „intelligible" Kausalität angenommen werden dürfe, nämlich im Sollen, das geistige Band innerhalb der vielverschlungenen Ueberlegungen Kants zu sein. So verknüpft der Begriff Kausalität jene transzendentale Aufgabe der Vernunft (die bloße Idee) mit den sich jetzt anschließenden Betrachtungen über die (praktische) Freiheit innerhalb der Erscheinung, die ja ohne diese Verknüpfung in der Kritik der spekulativen Vernunft sinnlos wäre. Jedenfalls beruht der Uebergang auf dem Begriff der Kausalität. Die praktische Freiheit muß Kausalität sein, sonst wäre sie keine Freiheit. Und diese Kausalität äußert sich im Sollen.

Wieder ergibt sich die innere Abhängigkeit von transzendentaler und moralischer Freiheit: diese muß von jener

[6]) III, S. 377.

das Prinzip der Kausalität borgen; jene kann erst durch diese als möglicherweise in die Erscheinungswelt eingreifend gedacht werden. Wieder stützt die eine die andere. Den tieferen Grund, warum die moralische Freiheit Kausalität haben muß, spricht Kant nicht aus. Aber daß im handelnden Subjekt eine solche anzutreffen sei, führt er nach einem kurzen „Schattenriß" jetzt in der „Erläuterung" näher aus und kommt auf die Imperative: „Daß diese Vernunft nun Kausalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt . . . ja, das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung." [7]) Wenn wir nun aber einsehen, resp. vorfinden, daß die menschliche Vernunft in ihrem Sollen eine Kausalität besitzt, die ganz unabhängig von den Naturbedingungen und ganz anderer Art ist, so könnte nunmehr Kant wirklich nichts mehr hindern, auf den Zusammenhang von transzendentaler und moralischer Freiheit mittels des Begriffes der Kausalität hinzuweisen; denn da es sich nicht mehr um einen Beweis oder um eine Methode zu dem Begriff zu gelangen, sondern da es sich nur um eine vorläufige Feststellung handeln könnte, würde die Gefahr eines „Zirkelbeweises" fortfallen. Und trotz allem spricht Kant diese wichtige Beziehung nicht aus, erwähnt vielmehr die transzendentale Freiheit überhaupt nicht mehr, sondern redet nur noch von der moralischen.

Und hier scheint uns ein neuer Punkt im sogenannten Realisierungsprozeß der praktischen Freiheit gegeben. Wir erinnern uns, daß der erste, grundlegende, darin bestand, daß die transzendentale Freiheit nur als eine Idee gilt, die praktische aber durch das Faktum des Sollens möglicherweise tatsächlich **real** in die Erscheinung eingreifen könnte. Nun konnte aber in dieser Kritik bloß das Nichtwidersprechende dargelegt, keineswegs aber die Möglichkeit eingesehen oder gar das Existieren oder Nichtexistieren einer solchen Freiheit ausgemacht werden. Die Beweisführung

---

[7]) III, S. 383.

mußte das Problem des Zusammenbestehens behandeln, „gesetzt, daß es übrigens bloß erdichtet sein sollte“.[8]) Also der moralischen Freiheit einen größeren Grad von Realität zu verschaffen, sie in dieser Weise einen Schritt vorwärts zu bringen, war in der spekulativen Vernunft, wo es sich um das „Einsehen“ und „Erklären“ handelt, schlechterdings unmöglich. Dafür aber, daß die moralische Freiheit nicht vorwärts kommt, sucht sie sich zu entschädigen, indem sie ihren Boden verbreitert und ihren Grund sicherer stellt. Das kann sie aber nur, wenn sie auf sich selbst steht, wenn sie von allem Heterogenen sich losmacht, also vor allem von der — transzendentalen Freiheit. Wir sehen also in dem Herausheben und Verabsolutieren der moralischen Freiheit, sowie aus dem daraus sich ergebenden Verschweigen der Verknüpfung mit, resp. der Abhängigkeit von der transzendentalen Freiheit, ein Merkmal in dem Realisierungsprozeß der ersteren, ein vorläufiges Merkmal, wie wir hinzufügen wollen, da es zum Schluß nicht haltbar ist. Augenblicklich aber wird die transzendentale Freiheit totgeschwiegen, die moralische in dem Sollen befestigt, indem schon jetzt hervortritt, (wenn auch nur zwischen den Zeilen), daß die Kausalität, die in diesem Sollen, die in dem Imperativen steckt, uns mindestens so klar bewußt wird, wie diejenige in der Idee der spekulativen Vernunft. Weiter aber konnte und durfte, die Elementarlehre wenigstens, nicht gehen; ja, gerade das letzte Ueberwiegen der moralischen Seite, weist über die Kritik hinaus und eröffnet einen Ausblick in ein Gebiet, wo uns vielleicht auf anderen Wegen Gewißheit zukommen wird, über das, was hier unausgemacht bleiben muß, da hier ja alles auf das „Erklären“ abzielt. Deswegen weist der Schluß der Elementarlehre „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der reinen Vernunft“ noch einmal energisch auf die rein regulative Aufgabe und Möglichkeit der transzendentalen Ideen hin; indem er immer wieder das „als ob“ betont und darauf hinweist, daß die Kategorien, „die Begriffe der Realität, der Substanz, der Kausalität, selbst die der Notwendigkeit . . . außer dem Gebrauche, da sie die empirische Kenntnis eines Gegenstandes möglich machen, gar keine Bedeutung, die irgend

---

[8]) III, S. 381.

ein Objekt bestimmt"[9]) haben. Noch deutlicher, S. 462, „weil diese Begriffe (sc. Realität, Substanz, Kausalität) auf etwas, das von der Sinnenwelt ganz unterschieden ist, nicht die mindeste Anwendung haben". Während die Elementarlehre zum Schluß nochmals eindeutig dies Fazit zieht, greift nun aber die Methodenlehre auf das Problem zurück, das in der „Auflösung" der Antinomie so sehr über die Vernunfterkenntnis hinaus wies: auf das Moralische, das den Ideen vielleicht einen glücklichen Ausgang bietet. Diese Methodenlehre ist darum doppelt wichtig, weil sie den Uebergang zu den moralischen Schriften andeutet und vermittelt.

III.

Die Methodenlehre unterstreicht noch einmal absichtlich das Negative und Unzulängliche der Ideen überhaupt. Von der Idee der Seele heißt es z. B.: „Die Seele sich als einfach denken, ist ganz wohl erlaubt . . ., aber die Seele als einfache Substanz anzunehmen . . ., wäre ein Satz, der nicht allein unerweislich, sondern auch ganz willkürlich und blindlings gewagt sein würde."[10]) Dasselbe gilt natürlich auch von der Freiheit. Aber über das „annehmen" von Freiheit fanden wir bereits Gelegenheit zu sprechen. Es scheint aber, daß die Methodenlehre bei der Aufgabe der moralischen Freiheit, nämlich die Annahme einer Freiheit überhaupt zu ermöglichen, den Grenzbegriff mindestens in eine berechtigte Hypothese umzuwandeln, nicht stehen bleibt. Seite 523 haben wir den Hinweis: „Es wird sich aber in der Folge zeigen, daß doch in Ansehung des praktischen Gebrauchs die Vernunft ein R e c h t habe, etwas anzunehmen, was sie auf keine Weise im Felde der bloßen Spekulation ohne hinreichende Beweisgründe vorauszusetzen befugt wäre. . . ." Uns scheint, daß die Entwicklung des Begriffes dieses Rechtes das darstellt, was wir vorher als das Bestreben der moralischen Freiheit, sich ganz von den spekulativen Titeln loszumachen und sich auf die eigenen Füße zu stellen, bezeichneten. Die Freiheit wird dadurch noch nicht „wirklicher" gemacht, das kann diese Kritik noch nicht leisten,

---

[9]) III, S. 461.
[10]) III, S. 520.

aber ihre Rechtsansprüche werden im Moralisch-Praktischen fundiert. Diese Fundierung im sittlichen Sollen wird dann verbreitert, in den späteren Schriften gar verabsolutiert, indem einer anderen Ableitung der Freiheit (aus der transzendentalen Idee) lange Zeit hindurch gar nicht mehr gedacht wird. Doch das nur als Vorschau zur Orientierung. Hier handelt es sich vorerst um die moralische Fundierung, zu der die Methodenlehre bereits den Grundriß zeichnet. Dieses Emanzipationsstreben geht schon aus den Worten hervor, daß die praktische Vernunft sich um die Voraussetzungen, die der Vollkommenheit der Spekulation Abbruch tun, „gar nicht bekümmert". Anschließend wird der Rechtsanspruch folgendermaßen formuliert [11]: „dort (sc. im praktischen Gebrauch) ist sie (die Vernunft) also im Besitze, dessen Rechtmäßigkeit sie nicht beweisen darf und wovon sie in der Tat den Beweis nicht führen könnte. Der Gegner soll also beweisen." Dann: „so zeigt sich hier ein Vorteil auf der Seite desjenigen, der etwas als praktischnotwendige Voraussetzung behauptet (melior est conditio possidentis)." Also einen Beweis dürfen wir nicht erwarten? Zunächst sind es auch nur Vermutungen, die für die moralische Freiheit ausgesprochen werden. Es heißt für die Ideen im allgemeinen: Die Vernunft „ahndet Gegenstände, die ein gewisses Interesse bei sich führen. Sie tritt den Weg der bloßen Spekulation an, um sich ihnen zu nähern; aber diese fliehen vor ihr. Vermutlich wird auf den einzigen Weg, der ihr noch erübrigt ist, nämlich dem des praktischen Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sein". [12] Warum? Der Abschnitt „Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauches unserer Vernunft" (S. 536—540) versucht dazu die Lösung zu geben. Und hier wird gleichzeitig die Antwort auf die Frage gegeben, warum sind die transzendentalen Ideen und das, was sie aussprechen, zwar „positiv", aber unfruchtbar? Der letzte Grund ist ausgesprochen in dem Satz [13]:

„Mit einem Worte, diese drei Sätze (sc. die aus den Ideen entspringen) bleiben für die spekulative Vernunft jederzeit t r a n s z e n d e n t und haben gar keinen i m m a n e n t e n,

[11]) III, S. 523.
[12]) III, S. 535.
[13]) III, S. 537.

d. i. für Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, sondern sind an sich betrachtet ganz müßige und dabei noch äußerst schwere Anstrengungen unserer Vernunft." Denn selbst, wenn diese Ideen alle als wirklich eingesehen wären, könnten wir sie innerhalb der Erfahrung, die nach den Naturgesetzen betrachtet werden muß, gar nicht verwenden. „Wenn demnach diese drei Kardinalsätze uns zum Wissen gar nicht nötig sind und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden, so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Praktische angehen müssen." [14]) Indem „wohl müssen" liegt der Gedanke der Zweckmäßigkeit der Natur, die kein Organ überflüssig arbeiten läßt. Diese Zweckmäßigkeit gibt mithin den ersten Anlaß zu jener Vermutung.

Kant spricht nunmehr selber offen aus, daß er es nur noch mit der moralischen Freiheit zu tun habe: „Und da ist denn zuerst anzumerken, daß ich mich vorjetzt des Begriffs der Freiheit nur im praktischen Verstande bedienen werde und den in transzendentaler Bedeutung, welcher nicht als ein Erkenntnisgrund der Erscheinugngen empirisch vorausgesetzt werden kann, sondern selbst ein Problem für die Vernunft ist, hier, als oben abgetan, bei Seite setze." [15])

Also das erste Moment, um die Lösung der Ideen aufs Praktische hinüberzuspielen, war der Gedanke der Zweckmäßigkeit. Nun geht Kant aber einen gewaltigen Schritt weiter: „Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden." [16]) Also doch bewiesen! Und zwar durch — Erfahrung. Soll dieser merkwürdige Satz nicht sinnlos sein und der ganzen Kritik ins Gesicht schlagen, die doch gerade das aus der Erfahrung Entnommene als das stets Bedingte aufzeigte, so muß er eine ganz andere Einstellung den Dingen gegenüber, eine ganz neue Betrachtungsweise, nämlich die moralische, als Basis haben, die Kant hier noch nicht in wenigen Sätzen begründen kann; deshalb können uns diese letzteren noch nicht zum klaren Verständnis verhelfen. Nur das mag beachtet werden, daß Kant bei dem Beweis, der gleich mit „denn . . ." anfängt, zunächst nur

[14]) Ebenda.
[15]) III, S. 538.
[16]) III, S. 539.

zeigt, daß die Willkür nicht allein von sinnlichen Reizen, sondern auch ganz allein von Vorstellungen bestimmt werde. Es handelt sich in den ersten Zeilen (bis zum Absatz) um das Verhältnis der Willkür zu dem sie Bestimmenden, welches entweder die Sinnlichkeit oder die Vernunft ist. Die Bestimmung der Willkür durch Vernunft ist ein Gesetz, welches sich im Sollen äußert, ein Gesetz der Freiheit. Im nächsten Absatz aber wird die Frage nach der Bestimmung, nach dem Bestimmtwerden der Vernunft nun ihrerseits aufgeworfen, aber als eine „bloß spekulative Frage, die wir, solange als unsere Absicht aufs Tun oder Lassen gerichtet ist, bei Seite setzen können“,[17]) abgelehnt. Hier wird nur von der „Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens“ gesprochen. Wir bitten jedenfalls diese beiden Fragestellungen hier als gesondert in der Erinnerung zu behalten: die erste geht auf die Art, wie die Willkür, die zweite wie die Vernunft selbst bestimmt werde, wobei die zweite als spekulativ ausgeschaltet wird. Und nun beginnt es sich auch aufzuhellen, warum die transzendentale und die moralische Freiheit stets getrennt marschierten: Die Frage nämlich nach der Unabhängigkeit der Vernunft ist eine Forderung der transzendentalen Freiheit, deren Beantwortung stets ein Problem bleibt! Die erste Frage bietet aber im Begriff der moralischen Freiheit einen Ausweg und kann vielleicht gelöst werden. Das Problem der Freiheit ist damit auf das Verhältnis von Vernunft zu Wille eingeschränkt. Und dies Verhältnis glaubt Kant durch Erfahrung erkennen zu können. Wie weit sind wir nunmehr mit jener „Rechtfertigung“ der moralischen Freiheit gekommen? Außer der bloßen Vermutung hinsichtlich der Zweckmäßigkeit unseres Vernunftsgebrauches, besitzen wir zunächst nur jenen Hinweis auf die Erfahrung, in der uns die Vernunft in Ansehung der Willkür als bestimmend erscheint, letztere also nach Kausalität aus Freiheit handelt. Dieses Verhältnis näher zu veranschaulichen, muß nun also die nächste Aufgabe sein. Sie fällt nicht mehr in die Kritik der reinen Vernunft. Nur eine Stelle gibt einen deutlichen Fingerzeig: „Es ist notwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen unterworfen ist; es ist aber zugleich unmöglich,

[17]) III, S. 539.

daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine **wirkende** Ursache verknüpft."[18])

Wenn wir nun die Kritik der reinen Vernunft auf die methodische Entwicklung des Freiheitsproblems noch einmal überschauen, so finden wir also ein gänzliches Beiseiteschieben des transzendentalen Freiheitsbegriffes, da er unfruchtbar ist, und das Streben zum moralischen, der durch das Faktum des Sollens uns zunächst die Annahme einer Freiheit überhaupt ermöglicht, dann uns aber diese Annahme auch als berechtigt, vielleicht selbst als durch „Erfahrung" bewiesen, aufzwingt. Und dies alles drängt nun zur näheren Bestimmung dieser moralischen Freiheit, die wir als eine Selbsttätigkeit und eine Kausalität (im Verhältnis von Vernunft zur Willkür) bereits verstehen. Soweit hatte sich der Freiheitsbegriff entwickelt. Die „Prolegomena" konnten zwar manches in durchsichtigeren Sätzen aussprechen, aber eine Weiterentwicklung und Ausgestaltung der (moralischen) Freiheit lag gar nicht in ihrer Absicht. Ob und wieweit es die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" vollzog, wollen wir nunmehr zu entscheiden suchen.

IV.

Wir hatten das Bestreben der moralischen Freiheit erkannt, sich von der transzendentalen zu emanzipieren und sich auf die eigenen Füße zu stellen; jedoch konnte von einer weiteren Realisierung der Freiheit, als daß sie, durch das Faktum des Sollens, wenigstens anzunehmen berechtigt sei, dort nicht die Rede sein. Bleiben nun die moralischen Schriften beim Probleme der bloßen „Annahme" stehen oder gehen sie darüber hinaus und in welcher Art tun sie dies? Und hier trennen sich nun die Wege von „Grundlegung" und „Praktischer Vernunft", indem letztere in der Realisierung einen beträchtlichen Schritt über jene hinausgeht.

Betrachten wir auf diesen Prozeß hin erst die „Grundlegung". Der dritte Abschnitt enthält die betreffenden Hinweise. Zunächst genügt es Kant nicht mehr, die Freiheit bloß durch Erfahrung zu „beweisen", was uns übrigens

[18]) III, S. 545.

damals schon problematisch war; er sagt S. 307: „Es ist nicht genug, sie (die Freiheit) aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzutun (wiewohl dies auch schlechterdings unmöglich ist und lediglich a priori dargetan werden kann), sondern man muß sie als zur Tätigkeit vernünftiger mit einem Willen begabter Wesen überhaupt beweisen." Und nun folgt der, nach unserer Ansicht grundlegendste Satz aus der Morallehre, der das „als ob" der spekulativen Vernunft strengstens wahrt und der trotzdem Freiheit im echtesten moralisch-praktischen Sinne verbürgt. Dieser Satz lautet: „Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der I d e e der Freiheit handeln kann, ist e b e n d a r u m in praktischer Rücksicht w i r k l i c h frei; d. i., es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso a l s o b sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde." [19]) Das „bloß in der Idee" entbindet Kant von dem unmöglichen Beweis einer theoretisch für wahr erkannten Freiheit; und es genügt andererseits, ein Wesen das sich unter diese Idee in seinem Tun stellt, „wirklich" frei zu machen, wobei das „wie" ganz nebensächlich ist. Die Behauptung wird Tatsache, das bedeutete die Berufung auf „Erfahrung". Dies ist einer der tiefsten und erhabendsten Gedanken der ganzen kritischen Philosophie. In ihm liegt der Gedanke der Immanenz des Uebersinnlichen (der Freiheit) und letzten Endes auch die Verknüpfung von transzendentaler und moralischer Freiheit, von theoretischer und praktischer Vernunft beschlossen. In der Tat, dieser Satz löst uns von der Last, „die die Theorie drückt". Das „als ob", in der spekulativen Vernunft ein bloßes Regulativ, verwirklicht in der praktischen die Freiheit!

Kant geht nicht näher darauf ein, wie das „als ob" diese Kraft besitzen könne; es ist vielleicht auch gar nicht möglich. Andererseits kommt er immer wieder auf das „Beweisen" der Freiheit zurück, das doch nach jener Gewißheit überflüssig scheint. So bereits auf S. 308: „Wir haben den Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir als etwes Wirk-

---

[19]) IV, S. 307.

liches nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen." Das muß einen ganz bestimmten Grund haben. Und der ist, daß, wenn man auch wohl jene Kraft des „als ob" zugibt, doch noch die Frage offen bleibt, **warum** ich mich dieser Idee der Freiheit, oder, was dasselbe ist, dem Sittengesetz, unterwerefn soll? Die Fragestellung geht also wohlgemerkt nicht mehr auf das wirkliche **Sein**, als vielmehr auf den objektiven **Wert** der Idee. Und hier folgt der zweite Kardinalsatz der Morallehre: „denn dieses Sollen ist eigentlich ein **Wollen**"; das Verbindende der Idee ist nur für Sinnenwesen eine Nötigung; für Wesen, in denen reine Vernunft ganz allein für sich praktisch wäre, ist die Idee des Sittengesetzes frei gewollt. Daher der verbindende Wert und die Macht dieser Idee. Dieser „Beweis" geht also gar nicht auf die Realität, sondern nur auf den Wert der Freiheit.

Es gibt aber andere Stellen, wo es sich doch wieder um das Beweisen der Realität handelt, dabei ist es charakteristisch, daß Kant dann stets auf die Dinge an sich zu sprechen kommt. Aber verwunderlich ist dies keineswegs. Denn da ihm jene oben herausgehobene „praktische Realität" die mit dem „als ob" der spekulativen Vernunft auskommt, anscheinend nicht genügt, und da auf spekulativem Wege die Realität der Freiheit nie in der Erfahrungswelt, sondern höchstens in einer intelligiblen anzunehmen erlaubt ist, so wird er notgedrungen dann das Intelligible als etwas Wirkliches zu betrachten haben, da nur in diesem eine Ordnung der Dinge aus Freiheit herrschen kann: Der spekulative „Beweis" einer Freiheit erfordert den Nachweis einer intelligiblen Welt! Schon in der Kritik der reinen Vernunft fanden sich bei solchen Gelegenheiten Ausdrücke, wie „Die Dinge an sich, die man den Erscheinungen zugrunde legen müsse" usw. Und das kehrt nun auf den letzten Seiten der „Grundlegung" wieder. Auch hier heißt es „daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich . . . . was sie an sich sind, niemals wissen können." [20]) Auch der Mensch muß außer der aus Erscheinung zusammengesetzten Beschaffenheit seines eigenen Subjektes „noch etwas anderes zum Grunde liegen-

[20]) IV, S. 310.

des, nämlich sein Ich, so wie es an sich selber beschaffen sein mag, annehmen".[21]) Immerhin sprechen diese und ähnliche Sätze nur von dem „annehmen müssen", sind deshalb als solche noch als Grenzgedanken aufzufassen. Ueberhaupt existiert in der „Grundlegung" nur ein einziger Satz, der mit dem „Beweis" Ernst machen will, und daher das Intelligible als etwas Positives hinstellt, während sonst das Beweisen entweder immer hinausgeschoben oder sogar als unmöglich erklärt wird. Dieser Satz, der die Realität einer intelligiblen Ordnung auch spekulativ erfassen will, befindet sich im Abschnitt „Wie ist ein kategorisches Imperativ möglich?" und lautet: „Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch die Gesetze derselben enthält..."[22]) Dann folgt: „Und so sind kategorische Imperative möglich, dadurch, daß die Welt der Freiheit mich zu einem Gliede der intelligiblen Welt macht."[23]) Wir haben hier also eine positive Bestimmung der intelligiblen Welt, nämlich, daß sie den Grund zur sinnlichen enthält, wir haben eine erste Setzung jener und daraus folgend die Möglichkeit der Imperative (und der Freiheit). Diese merkwürdige, unerwartete Realisierung steht, wie gesagt, einzig da in der „Grundlegung".

Denn schon der nächste Abschnitt „Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie" führt uns auf den Boden der Kritik wieder zurück. S. 315: „Daher ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist." Ja, der „Beweis" wird viel weniger apodiktisch, fast zahm, indem er sich auf die Zweckmäßigkeit der Natur stützt, die uns zur Annahme der Vereinigung von Natur und Freiheit veranlasse, „weil sonst nicht Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee belästigen sollten, die, ob sie sich gleich ohne Widerspruch mit einer anderen, genügsam bewährten vereinigen läßt, dennoch uns in ein Geschäft verwickelt, wodurch die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche sehr in die Enge getrieben wird".[24]) Und dann wird die Vernunft wieder ganz in die alte Bahn des „als ob" gezogen. S. 318: „Der

[21]) IV, S. 311.
[22]) IV, S. 313.
[23]) IV, S. 313.
[24]) IV, S. 316.

Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken." Dieser Gedanke macht allerdings die Idee einer intelligible Ordnung nötig, „aber ohne die mindeste Anmaßung, hier weiter als bloß ihrer formalen Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens als Gesetze . . . gemäß zu denken". — Ferner: „Freiheit ist aber eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise . . . begriffen oder auch nur eingesehen werden kann" Bis dann endlich S. 321 der Satz das Resultat zieht: „Die Frage also: wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, kann zwar soweit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung geben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, im gleichen als man die Notwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum praktischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zur Ueberzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs mithin auch des sittlichen Gesetzes hinreichend ist, aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen."

Mit diesem eindeutigen Satz stellt sich Kant nun wieder ganz auf den Boden des Grundgedankens der Ethik: daß das „als ob" der spekulativen Vernunft für das sittliche Tun durchaus hinreichend ist, daß, wenn ich mich unter die Idee der Freiheit stelle, ich „eben dadurch" schon diese Idee verwirkliche. Damit steht die „Grundlegung" ganz auf dem Boden der Kritik und überschreitet ihr Feld nicht — bis auf jenen Satz. Daß wir diesen überhaupt heraushoben, geschah nicht aus Spitzfindigkeit, sondern weil dieses einmalige „Ueber die Stränge schlagen" in der Kritik der praktischen Vernunft den Ausgangspunkt zu weiteren Auswüchsen bildet, die so stark werden, daß diese Schrift nicht ganz mehr in den Bereich der spekulativen paßt.

Aber nun noch für die „Grundlegung" die Hauptfrage: wie steht es mit der Realisierung der Freiheit? Ist sie vorwärts gekommen? Die Antwort lautet: durchaus. Aber (wenn man von jenem einen Satz absieht) auf eine ganz andere Art, als die bisherige Tendenz vermuten ließ. Denn nicht auf dem Wege der Erkenntnis „wissen" wir auch

nur das geringste über die Freiheit, oder können sie gar „beweisen". Nichts von alledem. Aber es eröffnet sich uns ein Ausblick, den die spekulative Vernunft nie verstattet hätte: Wenn wir, ganz abgesehen, ob es Freiheit gibt oder nicht, uns unter die Idee dieser Freiheit stellen, gleich als ob es sie gebe, so sind wir in unseren Handlungen dadurch wirklich frei! Diese Art der Realisation ist von einer ganz anderen Dimension. Sie ist von „praktischer" Dimension. Hier bei dieser Realisierung kommt es nicht darauf an, das Transzendente real zu erkennen, sondern: es immanent zu machen!

V.

Nachdem Kant in der „Grundlegung" erst die Form des moralischen Gesetzes festgestellt hatte, mußte er zweierlei „beweisen" oder besser nachweisen: 1) woher dies Gesetz überhaupt verbinde, und dafür war die Lösung, daß jenes Sollen letzten Endes ein Wollen sei, (dies lassen wir jetzt ganz beiseite); 2) wie dieses Gesetz möglich sei: Dafür aber mußte er die Freiheit beweisen, denn nur Freiheit ermöglicht das Gesetz. Nun gab die Grundlegung den Beweis des „als ob", wonach dieses Unterstellen unter die Idee der Freiheit uns bereits wirklich frei mache. Wir fanden aber bereits einen „realeren" Beweis, der die Dinge an sich (deren intelligible Ordnung eben Freiheit sei), als Grund der Erscheinungswelt annahm und damit jene Ordnung aus Naturgesetzen „bewies", wodurch der Freiheit also eine erkenntnis-theoretische Anerkennung gesichert war. Die beiden Beweise, von denen der zweite in der „Grundlegung" nur im Ansatz zu sehen war, müssen wir nun in der Kritik der praktischen Vernunft wiederzufinden versuchen.

Das Sittengesetz kann nicht abgeleitet werden (s. S. 53). Aber dies Sittengesetz kann selbst zum Prinzip einer Deduktion genommen werden, nämlich der der Freiheit. Nun, das ist gar nichts neues; denn daß, wenn es das Moralgesetz gibt, es auch gleichzeitig Freiheit geben muß, wissen wir bereits aus der „Grundlegung". Auch bleibt die anschließende Folgerung ganz im Rahmen des „als ob". Das moralische Gesetz nämlich beweist die Wirklichkeit der Frei-

heit an Wesen, „die dies Gesetz als für sie bindend erkennen“, d. h. die sich unter dessen Idee stellen. Dadurch wird der Freiheit „objektive Realität“ im praktischen Sinne verschafft. Der Satz besagt, daß das moralische Gesetz der Freiheit „zum ersten Male objektive, obgleich nur praktische Realität zu geben vermag und ihren transzendenten Gebrauch in einem i m m a n e n t e n (im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursache zu sein) verwandelt“. Diese „unbezweifelte Realität“ der Freiheit, die nur im Handeln nach der Idee wirklich ist, in keiner Weise jedoch erkannt werden kann, bleibt nun im großen ganzen durch das ganze Werk hindurch.

Andererseits finden sich aber Stellen, die über die hier gezogene Grenze hinausgehen wollen. Schon im Abschnitt von dem Befugnisse der reinen Vernunft im praktischen Gebrauche . . . behauptet der erste Satz, daß wir im moralischen Prinzip ein Gesetz haben, das „den Willen, wie er zu einer intelligiblen Welt gehörig bestimmbar sei, . . . nicht bloß als zu einer reinen Verstandeswelt gehörig . . . . g e d a c h t, sondern ihn auch in Ansehung seiner Kausalität vermittels eines Gesetzes, welches zu gar keinem Naturgesetz der Sinnenwelt gezählt werden kann, bestimmt, also unsere Erkenntnis über die Grenzen derselben erweitert“[25] habe. Daß Kant hier tatsächlich auf eine Erweiterung unserer Erkenntnis hinaus will, geht schon daraus hervor, daß er in den anschließenden Betrachtungen die Anwendbarkeit der Kategorien aufs Uebersinnliche, die in der Kritik der reinen Vernunft und der Grundlegung so scharf abgelehnt wurde, betont; und zwar insofern, als diese Kategorien in ihrem Ursprunge von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig, also für Phänomene nicht eingeschränkt seien, also auf Dinge an sich als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden können (S. 62—64); dabei steht in Klammern, daß der theoretische Gebrauch dabei natürlich nicht in Frage käme. Aber was soll das heißen, daß die Kategorien in p r a k t i s c h e r Hinsicht Anwendung finden können? Die Kategorien sind Denkformen der spekulativen Vernunft. Daran ist nicht zu rütteln. Also ist jene Ueber-

[25]) V, S. 57.

tragung entweder doch spekulativ, dann ist sie dialektisch, oder sie ist nicht spekulativ, dann aber verlieren die Kategorien ihre Bedeutung. Das erstere wollte Kant dadurch abschneiden, daß er sagte, diese Kategorien ergäben dann gar keinen „bestimmten" Gegenstand. Ja, aber wozu nur dieser ungeheuer schwierige Uebertragungsversuch, da doch nichts erkannt, sondern schließlich doch nur gedacht wird?

Die Antwort lautet: „Nun verlange ich aber auch dadurch (durch die Uebertragung) nicht die Beschaffenheit eines Wesens, sofern es einen reinen freien Willen hat, theoretisch zu kennen; es ist mir genug, es dadurch als ein solches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Kausalität mit dem der Freiheit zu verbinden, welche Befugnis mir, vermöge des reinen, nichtempirischen Ursprungs des Begriffs der Ursache, allerdings zusteht." [26]) Also nur der Kategorie der Kausalität zuliebe wird diese Uebertragung gemacht. Und gleichzeitig haben wir den fundamentalen logischen Grund dieses Unternehmens: um die Freiheit als eine Kausalität denken zu können!! Hier sehen wir erkenntniskritisch das ausgesprochen, was wir im Anfang unserer Untersuchung als Faktum hinnehmen mußten: daß der Begriff der Kausalität beide Freiheitsbegriffe verbindet und verbinden muß, soll anders ein Uebergang möglich sein. Die transzendentale Freiheit war von vornherein als erweiterte Kausalität definiert. Aber bei der moralischen konnten wir uns nur entweder auf das Sollen berufen, das aber nichts Bestimmtes erkennen ließ, da es eine Aeußerung aufs Gefühl darstellt, — oder den Nexus von transzendentaler und moralischer Freiheit vermittels der Kausalität fordern und feststellen, wenn überhaupt ein Zusammenhang bestehen sollte. Hier aber soll uns durch jene Uebertragung auch die Möglichkeit gegeben werden, diesen Nexus einzusehen. So also findet schließlich die moralische Freiheit zur transzendentalen wieder zurück, so also schließt sich der Ring, der bisher nicht zu seinem Ausgangspunkte zurückfinden wollte, sondern wie gesprengt auseinanderklaffte, gesprengt durch den Schnitt von theoretischer und praktischer Vernunft. (Anm. a) Wenigstens der Versuch, ihn zu schließen, jene beiden Seiten der Vernunft unter einer Einheit zu fassen.

[26]) V, S. 63.

a) s. a. Windelband: Über Willensfreiheit S. 184: „Die Kritik der praktischen Vernunft entwickelt zunächst einen neuen Freiheitsbegriff, der erst hinterher mit dem kosmologischen Begriffe zur Deckung gebracht wird."

Darum also mußte in der Realisation der Freiheit noch ein Schritt weiter gegangen werden, indem die Kategorie aufs Transzendente übertragbar gedacht und durch das Faktum des Sittengesetzes auch als ausgemacht gesetzt wurde. Denn die Einstellung der Grundlegung hatte wohl genügt, die praktische Freiheit zu verwirklichen, eben dadurch, daß man sich unter ihre Idee stellte, als ob ihre Gesetze an sich existieren, aber um die praktische Vernunft mit der theoretischen zu vereinen, um die moralische Freiheit dorthin wieder zurückzuführen, wo sie her kam, nämlich von der transzendentalen, kosmologischen Idee der erweiterten, bis ins Unbedingte erweiterten, Kausalität — dafür mußte eine Brücke geschlagen werden eben zwischen der „faktischen" moralischen Freiheit und dem reinen Verstandesbegriff der Kausalität. Und nun wird es auch klar, warum gerade in der „kritischen Beleuchtung", wo der Faden des Gedankens wieder aufgenommen wird, zum ersten Male nach so langem Schweigen die transzendentale Freiheit wieder zu Worte kommt. (S. S. 103, 106 ff.) Und warum am Schluß der Analytik dann die Freiheit nicht nur als problematisch und unbestimmt gedacht, „sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Kausalität bestimmt und assertorisch erkannt", proklamiert wird. Wie aber diese höchste Stufe der Realisation der Freiheit möglich ist, können wir nicht erklären. Nur daß dieser letzte Schritt zur inneren systematischen Einheit, zum Schließen des Ringes, nötig war, konnte eingesehen werden.

Weiter aber konnte und brauchte auch die Realisation nicht getrieben werden. Denn wenn die letzte überhaupt möglich ist — so ist damit tatsächlich spekulative und praktische Vernunft verknüpft. Der Entwicklungsgang des Freiheitsproblems bei Kant ist somit hier beendet. Was auch die Urteilskraft noch an Klarheit über die Reiche der Freiheit und der Natur bringt, — methodisch liegt in der Kritik der praktischen Vernunft der Abschluß; so daß wir jetzt, nachdem wir die verschiedenen Phasen, die das Freiheitsproblem durchmachte, vor allem unter dem Gesichtspunkt des Realisationsgedankens im Grundriß aufgezeichnet haben, den methodischen Gedankengang verlassen und uns den inhaltlichen Bestimmungen zuwenden können. — —

Zweiter Abschnitt.

Einführung der Freiheit bei Schopenhauer.

I.

Bei Schopenhauer hat der Freiheitsbegriff gar keine Entwicklung erfahren. Er blieb konstant, nachdem er einmal eingeführt war (von der einen einzigen Ausnahme der Immanenz der Freiheit kann hier noch abgesehen werden). Wenn wir uns also hier aus der Methode des Denkers Aufschluß zum tieferen Verständnis holen wollen, so wird dies nicht in dem Aufzeigen der verschiedenen Phasen bestehen können — denn solche existieren nicht — sondern wir werden uns auf das Eintreten des Begriffs in das System, auf die Einführung der Freiheit beschränken. Diese ist allerdings viel aufschlußreicher und dadurch unsere Betrachtung fruchtbarer als die Kants, da bei diesem die Freiheitsidee aus dem reinen Verstandesbegriff durch Erweiterung ins Unbedingte organisch hervorwuchs und, wie von allein entsand, so daß wir bei dieser Entstehung uns vorerst gar nicht aufzuhalten brauchten, sondern gleich auf die Entwicklung übergingen. Anders bei Schopenhauer, dessen blinder, erkenntnisloser Wille, wenn er frei sein sollte, diese Freiheit von einer Idee, einer Erkenntnisform nicht entliehen haben durfte. Wenn aber die Freiheit keine Idee ist, so ist es schwierig, sie überhaupt in das System hereinzubekommen. Wie Schopenhauer dies bewerkstelligt hat, soll nun untersucht werden.

Die Hauptstellen finden sich in den „beiden Grundproblemen der Ethik", im 4. Buch des ersten Bandes des Hauptwerks und in der Kant-Kritik. Letztere aber setzt das ganze System bereits voraus und auch im Hauptwerk werden wir auf jene beiden ethischen Schriften verwiesen, weshalb diese uns auch das erste Material liefern werden.

Nun muß man allerdings bedenken, daß die Schrift „Ueber die Freiheit des Willens", die besonders deutlich uns mit Schopenhauers Meinung über das Problem vertraut macht, eine Preisschrift ist, deshalb etwas populär gehalten und nicht eben wissenschaftlich ist. Die breiten Ausführungen über den Schein der empirischen Freiheit wenden sich gegen eine Annahme, die niemand, vor allem Kant nicht, behauptet

hat. Aber wenn man das auch der besonderen Veranlassung dieser Schrift zugute hält, so kann es doch nicht alles entschuldigen; vor allem nicht, daß Vierfünftel jenem empirischen Freiheitsbegriff und nur eins dem transzendentalen gewidmet sind und zwar ziemilch beiläufig als „Schluß und höhere Ansicht". In der „Grundlage der Moral" ist es ähnlich, und wir können das Urteil der Dänischen Socität der Wissenschaften nicht ungerecht finden, das besagt, gerade die Hauptfrage sei nur als Anhang behandelt worden. Es ist interessant, festzustellen, wie Schopenhauer sich mit der Widerlegung des empirischen Scheins der Freiheit nicht genug tun kann, während dies für Kant gar keine Frage ist, sondern höchstens mal mit einem Satz erwähnt wird, von denen der bekannteste der Anfangssatz aus dem „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte" geworden ist: „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit machen mag: so sind doch die Erscheinungen derselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl als jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt." Das fordert schon die Einheit der Erfahrung, die ohne eindeutige durchgängige Bestimmtheit in sich zusammenfallen mußte. Und es bedurfte gar nicht des ganzen Apparates Schopenhauers mit seiner Einteilung in „empirische" Freiheit (des Tuns) und „moralische" Freiheit (des Wollens), mit den Argumenten gegen diese, geschöpft aus Selbstbewußtsein und Bewußtsein anderer Dinge, mit all der Analogie von Ursache, Reiz, Motiv, die zwar alle verschiedene Stufen der Kausalität seien, in der Notwendigkeit ihrer Wirkungen aber übereinkämen. Und wenn Schopenhauer behauptet, die Darstellung der Freiheit hier hätte notwendig analytisch sein müssen, während die Darstellung im Hauptwerke, wo er bereits eine Metaphysik als Grundlage hätte, synthetisch sei, so muß dagegen eingewandt werden, daß die erste Ableitung jedenfalls nicht deduziert, sondern ebenfalls durch Analogiebeispiele plausibel gemacht ist; die zweite aber gerade unter dem Umstand, daß aus einer bestimmten Metaphysik her postuliert wird, krankt.

II.

Wir wollen uns zunächst mit der „analytischen" Einführung des Freiheitsbegriffes (in der Preisschrift) auseinandersetzen. Schopenhauer hat also des breiteren nachgewiesen, daß es eine Freiheit der einzelnen menschlichen Handlungen nicht gebe, daß bei einem bestimmten Charakter unter einem gewissen Motiv die Wirkung (Handlung) mit strenger Notwendigkeit unausbleiblich folgt. Aber nach Ablehnung, nach dieser berechtigten Ablehnung der empirischen Freiheit kommt er nun endlich (S. 563)[27]) auf die transzendentale zu sprechen. Nun, dann kann aber die empirische Beweisführung nicht mehr fortgehen; denn diese langt hier nicht zu, und wir werden uns nun auf eine andere Betrachtungsart gefaßt machen — eben auf die transzendentale, von der Erfahrung absehende, apriorische. Tatsächlich schlägt an dieser Stelle die ganze Gedankeneinstellung um; es entsteht ein scharfer Riß — und eine neue Methode. Welches ist diese neue Methode?

Sie ist so unglaublich unschopenhauerisch, so ganz und gar gegen seine sonstige Auffassung, an die Dinge heranzukommen, daß man ihm diesen Ausgangspunkt der transzendentalen Freiheit nie zugetraut hätte: Dieser Ausgangspunkt ist nämlich moralischer Art! Das Bewußtsein der moralischen Verantwortlichkeit ist das einzige Datum, das uns zur Annahme der Freiheit überhaupt berechtigt! Diese Stelle lautet: „Es gibt nämlich noch eine Tatsache des Bewußtseins, von welcher ich bisher, um den Gang der Untersuchung nicht zu stören, gänzlich abgesehen habe. Diese ist das völlig deutliche und sichere Gefühl der Verantwortlichkeit für das, was wir tun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruhend auf der unmittelbaren Gewißheit, daß wir selbst die Täter unserer Taten sind. Vermöge dieses Bewußtseins kommt es keinem . . . jemals in den Sinn, sich für ein Vergehen durch diese Notwendigkeit zu entschuldigen und die Schuld von sich auf die Motive zu wälzen."[28]) — „Da, wo die Schuld liegt, muß auch die Verantwortlichkeit liegen; und da diese das alleinige Datum ist, welches auf moralische Freiheit zu schließen berechtigt,

[27]) Ausgabe von Deussen, Bd. III.
[28]) III, S. 563.

so muß auch die Freiheit eben daselbst liegen, also im Charakter des Menschen." [29]) Damit sind wir also auf den Punkt angelangt, auf welchem wir „die wahre moralische Freiheit, welche höherer Art ist, werden begreifen können." [30]) Die Freiheit ist also gar keine Idee, sondern ist uns unmittelbar gegeben! Im moralischen Verantwortungsgefühl. Man könnte sagen: „gleichsam durch ein Faktum"; es mutet einem an wie ein — kategorischer Imperativ! Das ist kein einmaliger lapsus linguae. S. 566 heißt es, daß „die strenge Notwendigkeit unserer Handlungen doch zusammen bestehe mit derjenigen Freiheit, von welcher das Gefühl der Verantwortlichkeit Zeugnis ablegt". Oder in der Grundlage der Moral: „da wir uns der Freiheit nur mittels der V e r a n t w o r t l i c h k e i t bewußt sind, usw." [31])

Durch das Herbeiholen einer neuen „Tatsache des Bewußtseins" wird der bisherige Gedankengang also unterbrochen. Nicht folgerichtig entsteht der Freiheitsbegriff, sondern er kommt wie von außen hinein. Ist das analytisch? Ferner aber muß das Gebiet der Erkenntnistheorie überhaupt verlassen und das der moralischen unmittelbaren Tatsachen zur Begründung einer doch immerhin transzendentalen Frage herbeigezogen werden. Es war aber auch tatsächlich für Schopenhauer kein anderer Weg möglich. Denn wie sollte die Tätigkeitsart eines erkenntnislosen Willens durch Erkenntnis erklärt oder abgeleitet werden, da Erkenntnis nie unmittelbar ist, sondern stets Erscheinung mitsetzt? Andererseits aber ist dieses Sichberufen auf die moralische Verantwortlichkeit wirklich nicht mehr als ein heuristisches Prinzip für die Freiheit überhaupt. Daher der Name „moralische" Freiheit, ihr nur sozusagen als Dank für ihre Möglichkeit in unserm Bewußtsein zugelegt wird. Im Grunde ist diese „moralische" Freiheit keine moralische, vor allem nicht im Sinne Kants natürlich. Die inhaltliche Analyse nachher soll das deutlich machen. Für hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß bereits S. 566 für diese Freiheit der Name transzendentale Freiheit gebraucht wird, der ihr auch ganz allein zukommt. Die „analytische" Methode zum Begriff

---

[29]) III, S. 564.
[30]) Ebenda.
[31]) III, S. 648.

der Freiheit zu gelangen, in der Preisschrift, hat also die Eigentümlichkeit, daß sie den bisherigen erkenntnis-theoretischen, wenn auch ganz empirischen, Faden der Ableitung unterbrechend, auf ein moralisches „Faktum" zurückgreifen muß; hiernach wird der Freiheitsbegriff nicht deduziert, sondern postuliert, und steht dann ein für allemal in der ihm gegebenen Form fest. Späterhin wird allerdings dieses heuristische Prinzip der Bewußtseinstatsache verschwiegen, so daß man von dieser moralischen Entstehungsgeschichte der Freiheit nichts ahnte, wenn man sie nicht kennte.

III.

Hat nun die „synthetische" Methode im Hauptwerk dafür eine andere Ableitung gesetzt? Die „Ableitung" besteht hier in dem Satz: „Daß der Wille als solcher frei ist, folgt schon daraus, daß er nach unserer Ansicht, das Ding an sich, der Gehalt aller Erscheinung ist." [32]) Gewiß, wenn man das Ansichsein dadurch definiert, daß es ebensoviel ist wie: nicht der Kausalität (noch Raum nud Zeit) unterworfen sein und man andererseits frei das nennt, was „nicht als Folge durch einen Grund bestimmt" ist, — so ist es nunmehr bloß noch ein analytiscehr Satz, wenn man folgert: das Ding an sich, der Wille, ist frei: Bei den beiden Voraussetzungen: a) der Wille ist nicht bedingt, b) Freiheit gleich Abwesenheit aller Notwendigkeit, ist gegen jenen Satz nichts mehr einzuwenden. Warum aber diese beiden Voraussetzungen zutreffen, wird und kann nicht erklärt werden. Aus obigen Prämissen ist der Satz von der Freiheit des Willens nur noch ein analytischer, ein sich von selbst ergebender. Dies wird dadurch, wenn es überhaupt noch nötig wäre, bestätigt, daß Schopenhauer in den anschließenden Betrachtungen nur noch „Erläuterungen", keine Deduktion oder neue Ausblicke zu geben beabsichtigt. Die transzendentale Freiheit steht gleich zu Beginn der Ausführungen fest und bleibt unverändert in ihrer negativ-unfruchtbaren Definition, der „Abwesenheit aller Notwendigkeit".

Wie ist nun aber eine Verbindung zwischen beiden Methoden, oder besser: wie ist die doppelte Ableitung selbst

---

[32]) I, S. 337.

zu verstehen? Der Satz auf S. 340[33]) gibt dafür den Fingerzeig: Schopenhauer hatte die Vielheit der Handlungen, die durchweg necessitiert sind, in Gegensatz gebracht zu der „außerzeitlichen Einheit“ unseres freien Wollens: „Da aber dennoch jenes freie Wollen es ist, was in der Person und ihrem ganzen Wandel sichtbar wird . . ., so ist auch jede einzelne Handlung dem freien Willen zuzuschreiben und kündigt sich dem Bewußtsein unmittelbar als solche an.“ Wir sehen ganz deutlich: wenn nur von einer außerzeitlichen Freiheit die Rede wäre, so gäbe es keinen Grund, wie wir zu dem Begriff der Freiheit überhaupt kämen, wie wir uns unserer Freiheit bewußt werden sollten: die ratio cognoscendi würde fehlen, falls die transzendentale Forderung radikal durchgeführt würde, daß die Freiheit nie in die Erscheinung tritt. Deshalb mußte sich Schopenhauer, wenn auch schweren Herzens, dazu bequemen, die Freiheit nicht nur in den außerzeitlichen Willensakt, sondern in gewisser Weise auch in die Einzelhandlung zu verlegen: das „sichtbar werden“ mußte eingeführt werden, da es doch das einzige Datum ist, welches auf Freiheit schließen lassen könnte. Natürlich darf dies „sichtbar werden“ nicht im Sinne einer Verstandeserkenntnis gedeutet werden. Dagegen verwahrt das Wörtchen „unmittelbar“, das auf nichts anderes hindeutet als eben auf jenes — moralische Verantwortungsgefühl, das in der Preisschrift den Ausgangspunkt bildete. Und ihn auch hier bildet, wenn man die ratio cognoscendi im Auge hat. Die transzendentale Freiheit Schopenhauers kann, da sie aus keiner Erkenntnisform herauswuchs, nur einen unmittelbar moralischen Ausgang nehmen. Dieses ist der einzige Weg, falls man nicht metaphysische Postulate setzt, aus denen alles andere analytisch folgt. Der Satz: der Wille an sich ist frei, ist eine Behauptung, die nur darum nicht angegriffen werden kann, weil ansich-sein und frei sein hier Wechselbegriffe sind; jedoch beide nur negativer Art, da sie ausdrücken, daß sie beide nicht (von Erscheinenden) bedingt sind. Deshalb geben sie aber auch gar keine Erkenntnisse und Folgerungen, ebensowenig wie sie eine Deduktion erlauben; ja selbst eine Einführung ist unmöglich. Daher ist Schopenhauer voll-

[33]) Im Hauptwerk, Band I.

ständig jener „unmittelbaren Tatsache des Bewußtseins“ ausgeliefert, und er kann dem Begriff der Freiheit nur durch jenes „Faktum“, Eingang in unserDenken verschaffen; er ist also auf das „Faktum“, gegen das er so eifert, vielmehr angewiesen als Kant; denn dieser erlangte seinen transzendentalen Freiheitsbegriff ganz alleine aus dem reinen Denken, während Schopenhauer ganz ausschließlich bei seiner transzendentalen Freiheit nur den moralischen Weg hat. Dies macht die moralische Ableitung in der metaphysisch voraussetzungslosen Preisschrift notwendig und erklärlich. Deshalb aber können wir auch nur diese als „Einführung des Freiheitsbegriffes“ bezeichnen, da ja das Auswickeln eines in einer Setzung implizite Enthaltenen keine Einführung, sondern höchstens eine nähere — Ausführung bedeuten kann.

Somit haben wir die beiden Einführungen, da die zweite keine ist, auf eine einzige reduziert, und können nun das merkwürdige Resultat feststellen: daß Kant von der transzendentalen Freiheit ausging, um bei der moralischen als der einzig positiv-fruchtbaren zu endigen, — Schopenhauer seinerseits aber mit der moralischen, mindestens als heuristischem Prinzip, anfing, jedoch nur die negativ definierte transzendentale für seinen erkenntnislosen, unmoralischen Willen an sich gebrauchen konnte.

Zweiter Teil: Begriffliche Bestimmungen

Erster Abschnitt: Kants Freiheitsbegriffe.

I.

Transzendentale Freiheit.

a)

Wir kommen nun zu der Untersuchung der Bedeutungen der einzelnen Freiheitsbegriffe, während wir die Frage nach dem Realitätswert nicht noch einmal zu berühren brauchen. Die transzendentale Freiheit, mit der wir uns zunächst beschäftigen, macht sicher den schwierigsten Teil des Problems aus. Während uns nämlich die praktische Freiheit durch ein unmittelbares „Erlebnis" evident, wenn auch unerklärlich ist, tritt bei der transzendentalen bereits bei dem Begriff selbst die Frage auf: Was man denn zu verstehen habe unter „transzendentaler Freiheit"?

Zwei Wege bieten sich uns, dem Problem näher zu kommen: entweder wir stützen uns auf die bloße Definition der Freiheit, die wir zu Beginn zitierten, und suchen aus den dortigen Merkmalen die Freiheit zu begreifen, — oder wir gehen der anfangs nur hingenommenen Einführung der Freiheit als einer kosmologischen Idee auf den Grund.

Dies wollen wir zunächst tun. Denn was man Kant sonst zum Vorwurf macht, daß er alle neuen Erkenntnisse in das Schema seines Systems hineinzwänge, muß uns hier von Nutzen sein: so muß sich ja die Stelle ergeben, welche die Freiheit notwendigerweise zu den andern Begriffen der Vernunft einnimmt. Aus Gemeinsamem und Unterschiedlichem zu diesen muß sich ihr Charakter ergeben. Dies würde nicht so schwer fallen, wenn die Freiheit tatsächlich eine Idee wäre, wofür sie meist ausgegeben wird.[1]) Dann

[1]) Schon in den Ueberschriften, wie z. B.: „Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen durch alle vier transzendentalen Ideen", worunter die vier kosmologischen gemeint sind.

gälte es nur die Bedeutung der Idee zu erfassen. Aber da es nach Kant nur drei Ideen im strengen Sinne gibt, nämlich Seele, Welt und Gott, so kann das Wort „Idee“ für Freiheit in diesem strengen Sinne nicht gebraucht werden. In welchem aber sonst?

Dazu müssen wir erst untersuchen, was eine Idee im eigentlichen Sinne ist, und dann versuchen weiterzukommen.

„Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft für eine Bewandtnis haben mag; so sind sie doch nicht bloß reflektierte, sondern g e s c h l o s s e n e Begriffe.“ [2]) Die Vernunftbegriffe (die Ideen) sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben. [3]) Die „Natur“ der Begriffe besteht gerade im Schließen. Aber hier ist eine große Dunkelheit: die Ideen selbst sollen durch Schlüsse entstanden sein, andrerseits sind sie von den dialektischen Scheinschlüssen wohl zu unterscheiden. Worin aber? Entweder der Vernunftschluß ist in der Idee bereits vollzogen, dann ist nicht klar, was der dialektische Schluß noch besonders vollzieht, es sei denn, daß er m i t den geschlossenen Begriffen eine objektive Erkenntnis begründen will, — oder in den Ideen liegt nur die Tendenz (Aufgabe) des Schließens, als Funktion der Vernunft, die ihre ewige Aufgabe eben darin zu erfüllen sucht. Wir können in Kants Schriften darüber keine Klarheit finden, neigen uns aber mehr zu der zweiten Auffassung. Denn man bedenke, daß die andere viel häufigere Erklärung des Vernunftbegriffes ungefähr lautet: er gehe „jederzeit nur auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen und endigt niemals, als bei dem schlechthin, d. h. in jeder Beziehung Unbedingten“. [4]) Das Totalitätsstreben und der Regressus in infinitum ist schwerlich als ein Schluß, ja überhaupt nicht als etwas Abgeschlossenes anzusehen, sondern besteht vielmehr in einer Forderung, die synthetische Einheit, die in der Kategorie gedacht wird, bis zum schlechthin Unbedingten hinauszuführen zu s u c h e n. Es besteht eigentlich kein Schluß, sondern ein ewiges Schließen.

Die beiden Deutungsmöglichkeiten: daß die Idee ein n i e Abgeschlossenes und daß sie ein b e s t i m m t e s Vernunft-

[2]) Kritik d. R. V., S. 254.
[3]) Ebenda, S. 264.
[4]) Ebenda, S. 264.

gebilde ist, gehen bei Kant meist nebeneinander her, ohne Klärung. Die Möglichkeit einer Vereinigung finden wir nur darin, daß wir sagen: die Vernunft beendet die ewige Aufgabe, welche die Idee in der jeweiligen Art ihrer Synthesis verlangt, zu frühzeitig und schließt vom Bedingten auf die Totalität der Bedingungen (die selbst unbedingt sein muß), als sei sie g e g e b e n; statt zu sagen, sie sei a u f g e g e b e n. Also verbindet sich mit der Idee, sobald sie einen b e s t i m m t e n Begriff bedeutet, sofort ein dialektischer Scheinschluß. Ob die Idee nun aber als ein fester oder als ein stets in der Entwicklung befindlicher Begriff ist, läßt sich bei Kant nicht exakt nachweisen. Von dieser Seite ist uns somit der Weg zum Verständnis verbaut.

Vielleicht gibt nun das Verhältnis der „kosmologischen" Ideen (zu denen die Freiheit gehört), zu den drei „eigentlichen" Ideen Aufschluß. Seele, Welt und Gott werden als die drei K l a s s e n bezeichnet, auf die sich alle transzendentalen Ideen bringen lassen. [5]) „Was unter diesen drei Titeln aller transzendentalen Ideen für m o d i der reinen Vernunftbegriffe stehen, wird in dem folgenden Hauptstücke vollständig dargelegt werden. Sie laufen am Faden der Kategorien fort." [6]) So gehören zur Klasse „Weltidee" vier Teil-Ideen, d. h. vier Arten von Regresses bis zum Unbedingten, je nach der Kategorie, die eine Erweiterung über alle Grenzen der Empirie erfährt. Diejenige der Relation führt auf ein Unbedingtes der Weltursache. Die unbedingte Weltursache, das Vonselbstanfangen des ganzen Weltgeschehens bedeutet die Freiheitsidee. Mag diese Freiheitsidee durch einen Regressus entstanden sein, — sie b e d e u t e t jedenfalls keinen Regressus oder eine unendliche Aufgabe oder gar einen Vernunftschluß. Kants „Erklärungen" gehen aber durcheinander, sowohl auf die E n t s t e h u n g als auch auf den S i n n der Freiheitsidee. Den Grund hierfür werden wir später einsehen.

Wenn wir aber sagen können, die Freiheit bedeute das U n b e d i n g t e, so kommt sofort eine andere Schwierigkeit hinzu. A l l e Ideen nämlich bedeuten das Unbedingte: „ein reiner Vernunftbegriff (kann) überhaupt durch den Begriff des Un-

---

[5]) Ebenda, S. 269.
[6]) Ebenda, S. 269.

bedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden".[7]) Das Unbedingte enthält aber ohne Zweifel den Begriff der Freiheit (im negativen Sinne), so daß also in allen Ideen das Freiheitsmoment steckt, das nicht selbst wieder eine Idee sein kann. Diese Verwirrung ist von Kant nicht gelöst. Es sei denn, daß man sagte: das Unbedingte ist die Freiheitsidee, ist die Idee schlechthin. Also ist die Freiheit die einzige Idee, von der Seele, Welt, Gott nur Anwendungen nach gewissen kategorialen Synthesen darstellen! Diese Auslegung schiene uns weitaus klarer und konsequenter. Zumal ja das Vonselbstanfangen nicht nur in den kosmologischen Ideen (räumliches, zeitliches, materiales, kausales „Anfangen"), sondern auch in der Idee von Seele und Gott das eigentlich transzendentale Problem ausmacht. — Ist nun aber die Freiheitsidee auf das Unbedingte zurückgeführt, so ist nur ein problematisches Wort durch ein anderes ersetzt, das dazu noch den Nachteil hat, absolut negativ zu sein. Wir müssen uns also gestehen: vom Begriff der Freiheit als einer Idee ist der Bedeutung derselben nicht näher zu kommen.[8])

b)

Dagegen kann uns ein Merkmal innerhalb der Idee einen Fingerzeig geben. Es ist die eingangs angezogene Erklärung, daß die Idee ein erweiterter Verstandesbegriff, die Freiheitsidee speziell eine erweiterte Kausalität sei. Dies ist endlich ein Merkmal, das sowohl einen einheitlich festen als auch einen positiven Sinn hat. Mit ihm können wir operieren.

Den Verstandesbegriff „Kausalität", wie er in den Analogien der Erfahrung begründet ist, wollen wir als Kausalitätsgesetz bezeichnen. Die Naturgesetzlichkeit ist aber nur eine „Art" von Kausalität. Die „Kausalität aus Freiheit" ist eine andere „Art" derselben. Also gibt es noch

[7]) Ebenda, S. 262.

[8]) Hermann Cohen, der in „Kants Begründung der Ethik" ebenfalls größtes Gewicht auf die Freiheit als eine Idee legt, befaßt sich nicht so sehr mit der logischen Struktur dieses Begriffes als vielmehr mit dem Gültigkeitswert desselben: seiner regulativen Aufgabe. Die logische Grundlegung die er für die Ideen gibt, gelten für die Ideen Seele, Welt, Gott. Der Zusammenhang mit der Freiheitsidee ist hier nicht deutlich. Wir verdanken ihm vor allem den energischen Hinweis auf das Prinzip der Ideen: den Vernunftschluss.

einen höheren Begriff von Kausalität, von der die Naturkausalität nur ein Fall ist. Diese Kausalität wollen wir das Kausalitätsprinzip nennen.

Die Untersuchung ist eine doppelte. Erstens gilt es, das Gemeinsame und Unterschiedliche in der logischen Struktur von Kausalitätsgesetz und -prinzip festzustellen. Zweitens muß die Verschiedenheit der tatsächlichen Anwendung aufgezeigt werden.

Erstens. Das Kausalitätsgesetz ist ein reiner Verstandesbegriff. Was ist aber dieser? Er ist eine „empirische Synthesis". Von den vielen Sätzen, die dies in der Analytik ausdrücken, sei der gewählt: „Ein Mannigfaltiges, das in einer Anschauung, die ich die meinige nenne, enthalten ist, wird durch die Synthesis des Verstandes als zur notwendigen Einheit des Selbstbewußtseins gehörig vorgestellt, und dieses geschieht durch die Kategorie." [9])

Die Synthesis wird als Verbindung eines Mannigfaltigen (der Anschauung) bezeichnet. So gibt das Verbinden des Mannigfaltigen in einer Anschauung, die als solche noch gar keine Erkenntnis bildet, überhaupt erst den Gegenstand der Erfahrung. Die Verbindung macht den Gegenstand. Aber, und das wird nicht immer genug betrachtet, die Verbindung ist nicht schlechthin gleich der Synthesis eines Mannigfaltigen, oder umgekehrt! Die „Verbindung" ist reicher als die Synthesis: „Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriff des Mannigfaltigen und der Synthesis desselben noch den der Einheit derselben bei sich. Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfalfaltigen." [10]) Die Synthesis ist also noch keinesfalls die Einheit. Andrerseits setzt die Kategorie schon Verbindung voraus (S. 114). Die Kategorie ist Einheit einer bestimmten Synthesis.

Und der Vernunftbegriff der Kausalität, die Idee? In der Idee geht die Synthesis nicht auf einen bestimmten Gegenstand, ja überhaupt auf nichts Gegegebens, so daß durch sie auch nichts erkannt (denn dazu gehört in der Anschauung Gegebenes), sondern nur gedacht wird. Daher entbehrt sie jener abgeschlossenen Einheit und ist nie vollendete,

---

[9]) Kritik der R. V., S. 122.
[10]) Ebenda, S. 114.

unendliche Aufgabe. Die Synthesis ist über die Grenzen der Einheitsmöglichkeit (der „Erfahrung") hinausgegangen. So sehen wir, wie der Begriff der Synthesis als Denkfunktion schlechthin, Kategorie und Idee vereinigt und ineinander übergehen läßt. In ihm steckt der Angelpunkt, um den sich Idee und Kategorie drehen. Die „Erweiterung" des Kausalitätsprinzipes gegenüber dem Gesetze liegt in der Sprengung der Einheit der Synthesis, die nun Aufgabe wird. Die „Idee" einer solchen erweiterten Kausalität darf somit nicht als ein abgeschlossener Begriff, sondern muß als ein ständiger Denkfortschritt angesehen werden. Daher sie auch nie realisiert, Objekt, werden kann, sondern, sobald sie dies will, notwendig zum dialektischen Schein führen muß. Darin, in diesem Fortschritt zum Unbedingten, liegt gerade das transzendentale Moment, das allen Ideen eignet. Auch von hieraus bestätigt sich: die „transzendentale" Freiheit ist kein bestimmter Begriff, sondern ein „ewiges Problem" unserer Vernunft. —

Zweitens. Was veranlaßt aber das Kausalitätsprinzip, sich als Kausalitätsgesetz zu spezifizieren? Was bildet zwischen beiden die tatsächliche Trennung? Es ist das Zeitmoment. Gerade daß er in Beziehung zur Zeit gesetzt wird, spezialisiert nämlich den allgemeinen Kausalnexus zum Ursachegesetz, zur Naturkausalität. Die Zeit ist ein vitaler Ablauf, in dem für die einzelnen Vorgänge und Wahrnehmungen die einzelnen Stellen zunächst für uns noch gar nicht bestimmt sind. Wenn man wahrnimmt, so verknüpft man zwei Erscheinungen in der Zeit. „Nun ist Verknüpfung kein Werk des bloßen Sinnes und der Anschauung, sondern hier das Produkt eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt."[11]) Das ist es: erst das synthetische Vermögen bestimmt die Vorgänge in der Zeit objektiv und notwendig, und gerade die Synthesis der Kausalitätskategorie geht auf die Zeitbestimmung. Die Zeit selbst gibt gar keine Belege für das, was in ihr vorgeht; dieses Setzen und Ordnen in der Zeit vollbringt der Verstandesbegriff der Kausalität, der eben dadurch bewirkt, daß alles, was „geschieht", eine Ursache hat, d. h. nach einer Regel der

[11]) III, S. 175.

Synthesis in der Zeit geordnet ist. Mithin geht jede Zeitbestimmung auf den Verstandesbegriff zurück. Andererseits ist diese Bestimmung selbst lediglich eine Form, die nur an einem „Gegebenen" Tatsache werden kann. Immerhin bleibt dies Vermögen einer möglichen Zeitbestimmung potentialiter im Verstandesbegriff, auch ohne daß ihm sinnliche Data gegeben werden, aber nur sofern es auf Gegenstände überhaupt Anwendung finden könnte, d. h. der Verstandesbegriff als Funktionsmöglichkeit bleibt, auch wenn er keine Anwendung aufs Sinnliche hat, aber er ist dann ein „leerer" Begriff. Was also bestehen bleibt, ist die Möglichkeit einer Synthesis, ist — die Synthesis! Nur, daß sie kein „Gegebenes" hat, an dem sie sich real umsetzen kann.

So erklärt es sich auch, warum diese übrigbleibende Synthese überhaupt, die transzendentale Idee, die Freiheit im spekulativen Gebrauch, nie realisiert werden konnte! Ihre Eigentümlichkeit besteht eben in dem Nichtempirischen, Nichterfahrungsmäßigen, ihrer Synthesis. Also kann sie doch nie in die Erfahrung eintreten als spekulative Idee, sondern bleibt Idee, Grenzbegriff und nie zu vollendende Aufgabe. Auch das, worin ihre „Art" der Synthesis, ihre besondere Art der Kausalität eigentlich besteht, kann gar nicht „erkannt" werden, weil sie eben nicht gegenständlich werden, nicht Objekt werden kann. Dagegen kann der Kausalität als synthetischer Denkfunktion überhaupt, von der die Naturkausalität (Ursache-Gesetz) nur ein s p e z i e l l e r F a l l ist, andrerseits die Möglichkeit nicht abgesprochen werden, daß es außer diesem Fall noch einen anderen gäbe. Die Kausalität b r a u c h t hiermit noch gar nicht erschöpft zu sein. Es könnte noch eine „Art" der Kausalität geben, die diese Anwendung auf die Zeit nicht bei sich führt. Dies ist sogar eine notwendige Folgerung, die zunächst nur negativ sein kann, da das Positive hierbei nicht sichtbar ist. Ja, es bliebe beim Negativen; Positives ergäbe sich überhaupt in dem transzendentalen Begriff nicht, wenn es nicht durch die — moralische Freiheit hinzukäme. Das ist das Geheimnis, warum Kant schon in der Kritik der reinen Vernunft mit Erwägungen über die moralische Freiheit kommen mußte. Die transzendentale Freiheit als solche bliebe ein notwendiger, nie vollendeter Denkfortschritt, dem zwar eine gewisse

„Art“ von Kausalität zukäme, über die aber nur auszusagen wäre, daß sie nicht unter Zeitbedingungen steht, d. h. unbedingt ist.

Fassen wir also zusammen, so können wir jetzt sagen: wir können einsehen, warum wir unter der „Idee“ der Freiheit kein bestimmtes Objekt begreifen können: weil die Idee, falls sie den Scheinschluß vermeiden will, der das Unbedingte, statt aufgegeben, gegeben setzt, stets unendliche Aufgabe bleiben müßte; dadurch kann sie keinen bestimmten Begriff abgeben, sondern nur anzeigen, welcher Regressus anzustellen ist. Dies drückt der Grenzbegriff des Unbedingten aus. Der Grenzbegriff, der eine Aufgabe darstellt, birgt aber in sich die große Gefahr, daß man ihn eben für etwas Begriffenes hält, was er keinesfalls ist. Die Neigung hierzu hat u. E. Kant nicht scharf genug betont, so daß wir aus seinen Ausführungen nicht eindeutig entnehmen konnten, ob er die Idee für das erste allein oder auch für das zweite hält. Um das zu entscheiden, mußten wir auf die Eigentümlichkeit der Freiheitsidee zurückgreifen, eine erweiterte Kategorie der Kausalität zu sein, und erst hieraus können wir dann beweisen, daß wir es bei der transzendentalen Freiheit nicht mit einer Begriffseinheit, sondern mit einer Aufgabe, Tendenz, einem Vernunftakt zu tun haben. Wenn also von „transzendentaler Freiheit“ gesprochen wird, so ist das ungenau. Da die „Idee“ kein Objekt abgeben kann, so muß die Bedeutung, die wir der Freiheit zulegen, ganz allein aus dem unmittelbar erlebten praktischen Freiheitsbewußtsein stammen, während die spekulative Vernunft nur ein unlösbares Problem aufstellen kann, das als das „transzendentale“ Moment innerhalb der durch und durch praktischen Freiheitsbedeutung bezeichnet werden kann.

Dies ist die Erklärung dafür, daß wir unter der „Idee“ der Freiheit, wenn wir direkt an sie herantreten, gar nichts verstehen konnten. Dies ist ferner die Erklärung dafür, daß, wie der I. Teil zeigte, Kant mit der „bloßen“ Idee der Freiheit nichts anfangen konnte, und sofort auf die praktische Freiheit zu sprechen kam. Man verfolge die Ausführungen der Kritik, und man wird finden, daß alsbald nur von der Möglichkeit der Freiheit der Handlungen die

Rede ist. Umgekehrt wird sich übrigens zeigen, daß in der praktischen Freiheit das transzendentale Moment immer wieder zum Durchbruch kommen möchte. —

Wie die Trennung zwischen Kausalitätsgesetz und Kausalitätsprinzip faktisch durch das Zeitmoment gebildet wurde, so wird nun umgekehrt das Zusammenbestehen von Natur und Freiheit von Kant eben wieder mittels des Zeitmomentes gerettet. „Der Begriff der Kausalität als Naturnotwendigkeit, zum Unterschiede derselben, als Freiheit, betrifft nur die Existenz der Dinge, sofern sie in der Zeit bestimmbar ist, folglich als Erscheinungen im Gegensatze ihrer Kausalität, als Dinge an sich selbst." (Pr. V S. 103.) Alle in der Zeit erfolgenden Handlungen sind durch vorhergehende und diese wieder durch vorausgehende usw. in infinitum, bestimmt, die unmöglich „in meiner Gewalt" sein können. Hierbei kommt es gar nicht darauf an, ob die Bestimmungsgründe im Subjekte („Bratenwender") oder außer ihm liegen.

Folglich, wenn man Freiheit retten will, so bleibt kein Weg übrig, als das Dasein eines Dinges, sofern es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Kausalität nach dem Gesetz der Naturnotwendigkeit, bloß der Erscheinung, die Freiheit aber eben demselben Wesen, als Dinge an sich selbst, beizulegen. (Pr. V. S. 104.) Hier im Noumenalen ist nämlich die Reihenfolge der Handlungen nichts als Folge der intelligiblen Existenz eines Wesens, niemals aber sein Bestimmungsgrund. „Denn das Sinnenleben hat in Ansehung des intelligiblen Bewußtseins seines Daseins (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens, welches . . . nicht nach der Naturnotwendigkeit, die ihm als Erscheinung zukommt, sondern nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurteilt werden muß." (Ebenda 108.)

Die Möglichkeit des Zusammenbestehens ist damit bewiesen. Auf weitere Realität kann aber die transzendentale Freiheit als spekulative Idee, keinen Anspruch machen.

II.
Moralische Freiheitsbegriffe.

a)

Es kommt also nun nur noch darauf an, „daß dieses Können in ein Sein verwandelt würde, d. i. daß man in einem wirklichen Falle gleichsam durch ein Faktum bewei-

sen könne, daß gewisse Handlungen eine solche Kausalität (die intellektuelle, sinnlich unbedingte) voraussetzen, sie mögen nun wirklich, oder auch nur geboten, d. i. objektiv praktisch notwendig sein." (Kritik der pr. V., S. 114.) Dieses Faktum gibt das Sollen des Sittengesetzes an die Hand: Das Sittengesetz ist nur denkbar, falls es Freiheit gibt, wie umgekehrt beim tatsächlichen Vorhandensein der Freiheit das Sittengesetz schlechthin bewiesen ist.

Für die Untersuchung der praktischen Freiheit hatte uns nun die Methodenlehre bereits auf das Verhältnis von Vernunft zu Wille verwiesen. Denn bei Aufhellung dieses Verhältnisses muß sich die Bestimmung und Bestimmbarbarkeit des einen Vermögens durch das andere ergeben. Nun macht sich aber in der „Grundlegung" eine doppelte Betrachtungsweise des Willens bemerkbar, die selbstverständlich für die Erkenntnis der praktischen Freiheit von fundamentalem Einfluß sein muß.

Denn wenn man diese Schrift nach dem Verhältnis von Vernunft zu Wille befragt, um mit diesem Verhältnis zugleich die Freiheit zu begreifen, so findet man, daß eine merkwürdige Veränderung mit dem Begriff des Willens vor sich geht. Während nämlich ungefähr im ersten Drittel der Schrift nur von einem Willen gesprochen wird, der von anders her (sei es durch Sinnlichkeit, sei es durch Vorstellungen der reinen Vernunft) bestimmt wird und der damit mindestens methodisch von der Vernunft selbst getrennt wird, so zeigt der übrige Teil gleichzeitig eine starke und unauflösliche Identifizierung beider Begriffe, so daß (reiner) Wille mit Vernunft gleichgesetzt wird. Es soll dies erst an einigen Beispielen belegt und dann der Grund hiervon zu finden versucht werden.

In der Vorrede (S. 246)[12]) wird der reine Wille ein solcher genannt, „der ohne alle empirischen Bewegungsgründe völlig aus Prinzipien a priori bestimmt werde". S. 252 heißt es, daß, da uns „Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll, dennoch zugeteilt ist, so muß die wahre Bestimmung desselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen". Deut-

[12]) Werke (Cassirer), Bd. IV.

licher und stärker kann der Gegensatz zwischen beiden Begriffen nicht ausgesprochen sein, da der Wille geradezu als ein Geschöpf der Vernunft bezeichnet wird. In diesem Sinne heißt es gleich anschließend, daß die Vernunft „ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt". — Sehr klar ist S. 256: „Denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf dem Scheidewege, und da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen." Dieser Bestimmungsgrund wird dann auf der nächsten Seite in der „Vorstellung des Gesetzes" angegeben. Es kommen dann noch überaus häufig die Wendungen „den Willen bestimmen", „dem Willen zum Prinzip dienen" usw. vor. Die Vernunft wird offensichtlich als das Bestimmende, der Wille als das Bestimmbare definiert. Dies geht auch fernerhin so weiter. Aber von S. 270 an wird das anders, indem gleichzeitig eine andere Auffassung sich breit macht: „Da zur Abteilung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts als praktische Vernunft."[13]) Diese Identifizierung ist um so auffälliger, als es anschließend heißt: „Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich b e s t i m m t" usw. Wir haben hier also beide Lesarten zusammen! Sollten sie sich nicht widersprechen? Wo liegt die Lösung dieses Rätsels?

Denn es handelt sich nicht bloß um eine einmalige Discrepanz: im Gegenteil, der Gedanke, daß die Vernunft den Willen bestimme, zieht sich noch durch alle praktischen Schriften. Ueberhaupt ist diese Lesart die bei weitem häufigere, und die Gleichsetzung von praktischer Vernunft und Willen trifft man nur stellenweise. Aber dann in ganz charakteristischen Momenten. Wir müssen das auf jeden Fall aufklären. Kant scheint uns selbst darauf hinzuweisen: „Alle Imperativen werden durch ein S o l l e n ausgedrückt und zeigen dadurch das V e r h ä l t n i s eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der . . . dadurch nicht notwendig bestimmt wird."[14]) Eben dieses Verhältnis suchen wir. Und

---

[13]) IV, S. 270.
[14]) Ebenda.

das Sollen wird als ein Ausdruck bezeichnet! Es muß uns deshalb auch zur Klarheit verhelfen.

In der Tat können uns bereits die anschließenden Gedankengänge Kants Aufschluß über die obige unverständliche Zusammenstellung geben. Dort ist nämlich von dem Willen, sofern er unter Imperativen, dem Sollen steht, die Rede, dem (auf S. 271) der h e i l i g e Wille, der keiner Imperative bedarf, entgegengesetzt wird. Halten wir nun nebeneinander: menschlicher Wille, Imperativ, Sollen, d. h. Nötigung durch's Vernunftgesetz — und: göttlicher Wille, kein Imperativ, Wollen, keine Nötigung, sondern Zusammenfallen mit dem Vernunftgesetz ... so haben wir die Lösung! Man vergegenwärtige sich, daß der menschliche Wille A b h ä n g i g k e i t von der praktischen Vernunft, der göttliche aber i d e n t i s c h mit dieser ist, so muß doch aus dem Verhältnis, das beim ersten sozusagen eine Differenz, eine Spannung (ein Sollen, eine Nötigung) darstellt, beim zweiten, wenn der Wille sich immer mehr dem Gesetz der Vernunft nähert, bis er mit diesem eins ist, bei diesem Grenzfall einer Gleichsetzung, eine Beziehung zwischen zwei Dingen herauskommen, die in nichts mehr unterschieden sind; d. h. das Verhältnis muß, wenn man sich das Ganze mathematisch anschaulich macht, gleich Null werden!!

Dieser göttliche Wille aber ist nur der Grenzfall; es ist der schlechthin reine Wille, der dem Menschen nur als unendlicher Annäherungsversuch a u f gegeben ist. Aber sofern im Menschen dieser Wille als in dieser Weise rein g e d a c h t wird, kann man ihn tatsächlich mit der praktischen Vernunft auch in ihm identifizieren. Sehen wir nun, an welchen Stellen diese Gleichsetzung gebraucht wird. Nach S. 270 ist die nächste Stelle, an der sich eine solche Gleichsetzung von Vernunft und Wille findet, folgende auf S. 285: „Hier aber ist vom objektiv-praktischen Gesetz die Rede, mithin von dem Verhältnis eines Willens z u s i c h s e l b s t, sofern er sich bloß durch Vernunft bestimmt, da denn alles, was aufs Empirische Beziehung hat, von selbst wegfällt, weil, wenn Vernunft für sich allein das Verhalten bestimmt . . . sie dieses notwendig a priori tun muß." Und S. 285: „Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß, sich selbst zum Handeln zu bestim-

men.“ Also ganz offensichtlich ist es das Prinzip der Autonomie, das den Willen als sich selbst gesetzgebend mit der praktischen Vernunft zusammenfallen läßt. Auch sieht man, daß gerade an den Stellen, wo von der Autonomie die Rede ist, praktische Vernunft und Wille als Synonyma gebraucht werden, so daß sich zuweilen das eine in Klammern hinter dem andern findet (z. B. Grundl. S. 300).

Es ist aber hier etwas sehr Wichtiges anzumerken. Es muß doch nämlich ein gewaltiger Unterschied sein, ob man bei dem Wort „Wille“ jenen ur-reinen, von allem Empirischen freien, oder ob man den menschlichen, stark im Sinnlichen befangenen Willen im Auge hat. Bei dem ersten ist nämlich das Prinzip der Autonomie und damit die Identität mit praktischer Vernunft eo ipso enthalten, beim zweiten aber ist jene Autonomie nicht eo ipso gegeben, sondern aufgegeben, ist unendliche Aufgabe, ist Ziel; bei diesem also muß die Trennung von Willen als Bestimmbaren und Vernunft als Bestimmungsgrund zunächst aufrecht erhalten werden. Wir haben es da mit einem Verhältnis zu tun, das nur dann in Gleichsetzung übergeht, falls auch im Menschen der Wille autonom, frei ist, d. h. falls er durch eine wirklich moralische Handlung in dieser jenen reinen Willen aufweist. Diese doppelte Betrachtungsweise wird uns nachher viel beschäftigen. Daß wir es bei der Autonomie des Menschen mit einem schlechthin reinen, man könnte fast sagen göttlichen Willen zu tun hätten, der eben als Grenzfall und Ziel für unsere Taten uns vorschweben soll, geht schon aus den Gedanken hervor, die Kant den beiden erwähnten Stellen über die Gleichsetzung von Vernunft und Willen hat vorausgehen lassen. S. 269 sagt Kant, daß er nicht nur von der gemeinen sittlichen Beurteilung zur philosophischen, sondern daß er „von einer populären Philosophie, die nicht weiter geht, als sie durch Tappen vermittels der Beispiele kommen kann, bis zur Metaphysik (die sich durch nichts Empirisches weiter zurückhalten läßt und, indem sie den ganzen Inbegriff der Vernunfterkenntnis dieser Art ausmessen muß, allenfalls bis zu Ideen geht, wo selbst die Beispiele uns verlassen) fortschreiten“ müsse. Und S. 286 noch deutlicher: „Um aber diese Verknüpfung (sc: von Sittengesetz und Wille) zu entdecken, muß man, so sehr man sich auch sträubt, einen

Schritt hinauszutun, nämlich zur M e t a p h y s i k, obgleich in ein Gebiet derselben, welches von dem der spekulativen Philosophie unterschieden ist, nämlich in die Metaphysik der Sitten!" — Und das Metaphysische äußert sich eben dann in jenem Grenzbegriff eines schlechthin reinen autonomen Willens. Der autonome Wille aber ist der f r e i e Wille; von ihm also kann nur gesprochen werden, sofern er mit praktischer Vernunft zusammenfällt. Trotzdem wird, wie wir sehen werden, zu diesem freien Willen s t e t s auch die andere Betrachtungsweise herangezogen werden müssen: in der der Wille von der Vernunft bestimmt wird. Die moralische Freiheit liegt in beiden Betrachtungsarten beschlossen, ist das Sichselbstbestimmen, wobei, das „sich selbst" zur ersten und das „Bestimmen" zur zweiten gehört.

Es gilt festzustellen, warum beide Betrachtungsarten (Vernunft und Wille getrennt und gleichgesetzt) zusammenbestehen müssen.

Wenn zunächst es so angesehen wird, als ob die Vernunft den Willen bestimmt (bestimmen soll), so haben wir es mit einer Relation von Heterogenen zu tun. Da nun Kausalität eine Regel der Verknüpfung von Heterogenem ist, so waltet, oder genauer, so soll eine Kausalität der Vernunft auf den Willen walten. Diese Kausalität äußert sich unmittelbar durch das Sollen. In diesem Sollen liegt gerade die Tätigkeit des Gesetzes, als Auswirkung aufs Gefühl. Dieser Einfluß von Vernunft auf Willen ist durchaus verständlich und, solange die Relation besteht, klar.

Wenn aber nun die Relation aufhört, wenn das Sollen eigentlich ein Wollen genannt wird, und der Wille, da er mit praktischer Vernunft zusammenfällt, sich selbst das Gesetz gibt, was wird dann, da keine Relation zwischen Heterogenem mehr besteht, aus dem Gesetz und seiner Nötigung? Es ist nicht zu umgehen: die Relation hört auf und damit das Sollen, die Nötigung, die Imperative. Es tritt ein metaphysisches Wollen ein. Ohne Zweifel kommt dieser Grenzfall in seiner Reinheit nur dem göttlichen Willen zu, für den nach Kant ja auch keinerlei Imperative existieren. Aber warum ihn auch dem menschlichen als eigentlichsten Kern unterlegen, warum ihn bereits beim sinnlichen Wesen als vorhanden annehmen? Denn das tut Kant, wenn er sagt, daß

4*

dieses Sollen eigentlich ein Wollen sei. Es ist ein Wollen bereits vom menschlichen Willen aus, allerdings vom schlechthin reinen im Menschen, also vom Grenzfall im Menschen. Aber wozu das? Nun, eine einzige Frage macht es klar, daß dieser Grenzbegriff nötig ist, ja daß mit ihm operiert werden muß: wenn nämlich auch die Vernunft im Erzeugen des Gesetzes frei, spontan ist, so ist doch der Wille durch ein Sollen, einen Imperativ bestimmt, der nicht in ihm selber liegt, so daß auf diese Weise (1) der Wille selbst gar nicht frei wäre; (2) was viel bedeutsamer ist, es gar nicht einzusehen wäre, woher das Gesetz verbinde und überhaupt Kausalität in Ansehung des Willens haben könne. Der Wert des Gesetzes kann nur für den Willen bestehen, wenn dieser das Gesetz selber will. Wenn also das „Soll" des Gesetzes „eigentlich" ein Wollen ist, so wird hierdurch der Wille allererst frei! Deshalb mußte im moralischen Freiheitsbegriff das „Sichselbstbestimmen" so gefaßt werden, daß es einerseits den Zwang des Gesetzes, andererseits die Selbständigkeit des Willens ausdrückte. Daher die beiden Versionen nie scharf voneinander getrennt sind, da sonst der Begriff des Sichselbstbestimmens, der Autonomie nicht vollständig ist, der doch sowohl das „Selbst" wie das „Gesetz" enthält und dadurch gerade die Vereinigung von Wollen und Sollen ausdrückt.

b)

Im Begriff der Autonomie steckt aber mehr als die Vereinigung von Wollen und Sollen des Gesetzes. Die Doppelstellung des Willens ist bei Kant keineswegs geklärt. Gerade daß der Wille einmal als ur-reiner das Sittengesetz will, das andere Mal als menschlicher diesem unterworfen ist, bietet eine Schwierigkeit. Wir übergingen sie zunächst, weil Kant sie nicht löste und weil für das Verständnis eine allzu große Differenzierung anfangs zu schwierig wäre. Jetzt aber läßt sie sich nicht mehr umgehen.

Halten wir nach wie vor fest, daß für den Menschen die Vereinigung von Sollen und Wollen des Gesetzes die Autonomie ausmacht. Danach scheint Autonomie nur für diese Kombination möglich: daß der Wille gleichzeitig

schlechthin rein und sinnlich affizierbar ist. Dann aber ist das Prinzip der Autonomie für einen schlechthin reinen Willen hinfällig? Hier muß ein Fehler stecken, denn das ist unmöglich. Er scheint uns darin zu liegen, daß hier zwei Bedeutungen der Autonomie durcheinandergehen.

Autonomie heißt Eigengesetzlichkeit. Nun kann man die Eigengesetzlichkeit allerdings so fassen, daß der Mensch sich selbst unter ein Gesetz stellt; dies ist der obige Begriff der Autonomie. Man kann aber auch den Begriff ganz allein von der praktischen Vernunft aus deuten, ohne ihn in Beziehung zum menschlichen Begehrungsvermögen zu setzen; dann bedeutet er: die praktische Vernunft ist spontan (autos) in der Erzeugung eines Gesetzes (nomos): die Tätigkeit der praktischen Vernunft ist Hervorbringung des Sittengesetzes. Somit ist der schlechthin reine Wille der Erzeuger eines Gesetzes, er ist autonom. Mit andern Worten: er ist eine spontane Kausalität. Und gerade hier haben wir den andern Fall, die andere „Art" des Kausalitätsprinzipes, von dem die spekulative Vernunft nur eine Idee bilden konnte. Hier findet sich jenes ewige Problem realisiert, ohne daß wir allerdings die Möglichkeit hiervon erkennen.

Wir haben also allen Grund, diesen Begriff der Autonomie, der Eigengesetzlichkeit, gegenüber dem obigen festzuhalten. (Dem Sichselbstbestimmen.)

Auch in den Merkmalen unterscheiden sich beide Begriffe noch. Die Autonomie im Erzeugen des Gesetzes war Autonomie im reinen und nur positiven Sinne. Bei der Autonomie in der Anwendung auf den Menschen (Sichselbstbestimmen nach dem Gesetz) kommt aber noch eine negative Seite hinzu: das Freisein von der sinnlichen Nötigung. „Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande." [15]) Hier ist zu den bisherigen Bestandteilen der Autonomie noch etwas hinzugekommen. Die moralische Freiheit erleidet, sobald sie auf sinnliche Wesen Anwendung findet, eine Modifikation;

[15]) Kritik der Praktischen Vernunft, S. 38.

es tritt noch eine **negative Leistung** hinzu, welche die eigentliche Aufgabe im Menschenleben darstellt: das Befreitwerden vom Sinnlichen. Diese Leistung ist im Begriff der Autonomie als **solcher** gar nicht enthalten. Und wir müssen diesen zweiten Autonomiebegriff, Freiheit des sinnlich affizierbaren menschlichen Willens, um so mehr herausstellen, als Kant beide Begriffe vermengt. Deshalb herrscht bei ihm auch niemals Klarheit, welchen Willen (den schlechthin reinen, d. h. die praktische Vernunft, oder den menschlichen) er im Auge hat.

Natürlich sind beide Freiheitsbegriffe nur **methodische Trennungen**; faktisch sind beide im Menschen unablösbar, indem gerade der eine Begriff seinen Willen in Beziehung zum göttlichen in ihm als Grenzbegriff, der andere aber seinen Willen in Beziehung zur Sinnlichkeit setzt.

Jener Begriff ist die Freiheit der reinen praktischen Vernunft, **diesen** wollen wir der Kürze halber spezifisch **menschliche** Freiheit heißen. Denn ebenso wie zum Kausalitätsprinzip das die Erfahrung begründende Kausalitätsgesetz nur ein spezieller Fall war, ebenso ist die zweite Freiheit, zu deren wesentlichem Bestandteil es gehört, vom Sinnlichen unabhängig zu machen, nur eine **Anwendung** der Autonomie auf sinnliche Wesen: für Menschen ist moralische Freiheit sowohl die Teilhabe an der Selbstgesetzlichkeit der praktischen Vernunft, als auch das „Freisein von“ Nötigung der Sinnlichkeit. Ein göttlicher Wille aber weiß von dieser letzteren Freiheit nichts; für ihn existiert daher auch kein Sollen, kein Imperativ.

Wie sehr beide Willensarten und beide Freiheitsbegriffe ungeschieden bei Kant durcheinander gehen, lehrt jede Seite seiner moralischen Schriften, so daß wir auf Belege hier verzichten können.

Durch diese methodische Trennung gewinnen wir nicht nur einen Ueberblick über die einzelnen Bedeutungen von Wille und Freiheit, es wird hierdurch auch ersichtlich, was Kant mit der intelligiblen und empirischen Seite des menschlichen Willens gemeint hat. Denn genau wie die Trennung in reinen und empirischen Willen ja nur eine methodische, keine reale ist und erst die Vereinigung von intelligiblem und sinnlichem Willen einen menschlichen Willen ausmacht, ebenso

ist die Trennung von intelligibler und sinnlicher Welt nur eine methodische des Standpunktes. Die intelligible Seite des Willens (der reine Wille) und die empirische (der sinnliche Wille) stellen nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen dar (Grundl. S. 87): „Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz . . . nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, einmal sofern es zur Sinnenwelt gehört unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind.“ Auch hier haben wir es mit jenem weiter nicht erklärlichen Zusammenbestehen von Intelligiblen und Sinnlichen zu tun, dessen widerspruchslose Möglichkeit in der Kritik der reinen Vernunft grundlegend dargetan wurde. Dies Zusammenbestehen ist ein immanentes, nicht etwa wie bei Schopenhauer ein transzendentes. Die Freiheit ist bei Kant in dieser Welt verwirklichbar, sofern man sich unter die Idee des Gesetzes stellt, d. h. den intelligiblen Standpunkt sich für sein Handeln zur Norm macht; bei Schopenhauer ist aber, wie wir sehen werden, die freie Tat vorzeitlich, geht auf den ganzen Charakter einmalig und ist für die einzelnen Handlungen verloren. Das „Zusammenbestehen“ ist hier nur bildlich gemeint. Kant hingegen hat seine Meinung, daß auch die einzelnen Handlungen als freie betrachtet werden können, in dem Satz am klarsten ausgesprochen:

„Wenn wir aber eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen, und zwar nicht die spekulativen, um jene ihrem Ursprung nach zu erklären, sondern ganz allein, sofern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen; mit einem Worte, vergleichen wir sie mit dieser in praktischer Absicht, so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung als die Naturordnung.“ (Kr. d. r. V., 384.)

Nachdem wir die Differenzierung im Begriffe der Autonomie (Erzeugung des Gesetzes und Sichbestimmen nach ihm) festgestellt haben, wollen wir diesen Begriff trotzdem als einen einheitlichen betrachten, da ja faktisch beide

Elemente zusammen die (menschliche) moralische Freiheit ausmachen. Die Autonomie wollen wir als **ersten** moralischen Freiheitsbegriff bezeichnen.

c)

Es gibt nämlich noch einen andern, wiewohl ihn Kant nicht als solchen erwähnt.[16]) Er taucht erst in der „Religion innerhalb . . ." auf. Nach der „Grundlegung" und der „Praktischen Vernunft" bestand die (positive) Freiheit im Sichbestimmen nach dem Sittengesetz. Der Wille mußte ja irgendwoher bestimmt werden. Geschah es durch sinnliche Antriebe, so lag Heteronomie, geschah es durchs Sittengesetz, so lag Autonomie vor. In diesem Sinne wurde Freiheit mit Autonomie gleichgesetzt. Nun aber wird die Freiheit so gefaßt, daß sie darin besteht, welches Prinzip (das gute oder das böse) der Mensch in seine Maxime aufnimmt. Auch das böse aufzunehmen, gründet sich auf Freiheit; während nach dem bisherigen Freiheit ausschließlich in der Befolgung des Sittengesetzes bestand! Noch in der späteren „Metaphysik der Sitten" heißt in der Einleitung für die Freiheit die Definition:

„Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: Das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein. Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der ersteren zum allgemeinen Gesetze." (S. 316.)

Wie sind mit dieser Grunddefinition der praktischen Freiheit folgende Sätze in Einklang zu bringen?

„Die Gesinnung, d. i. der erste subjektive Grund der Annehmung der Maximen, kann nur eine einzige sein und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muß auch durch freie Willkür aufgenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden. Von dieser Annehmung kann nun nicht wieder der subjektive

[16]) Auch Hermann Cohen zieht diesen zweiten Begriff merkwürdigerweise gar nicht in seine Betrachtungen, ebensowenig wie jene Differenzierung in der Autonomie. Ueberhaupt habe ich eine genauere Analyse dieser Begriffe nirgends gefunden.

Grund oder die Ursache erkannt werden (obwohl danach zu fragen unvermeidlich ist . . .)." (S. 163/164.) „Dieser subjektive Grund muß aber immer wiederum ein Aktus der Freiheit sein, (denn sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willküren in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute und Böse in ihm nicht moralisch heißen)." (S. 159.) Und dann wird die Freiheit positiv so formuliert (S. 162): „Die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat."

Also das Aufnehmen der Triebfeder (der guten oder bösen) in die Maxime wird als freie Tat betrachtet, von der kein Grund anzugeben ist. Die Freiheit besteht also hier nicht sowohl in der Befolgung des Sittengesetzes, als vielmehr in einer Art „Wahlfreiheit" zwischen dem guten oder dem bösen Maxim, worin die letzte Ursache im intelligiblen Charakter zu suchen wäre. Das „Erklären" wird auch hier abgewiesen, d. h. es wird ausdrücklich bemerkt, daß der Grund zu der Wahl der Maxime nicht anzugeben sei, eben weil die Maxime der erste Bestimmungsgrund der freien Willkür ist (S. 159, Anm.). Die freie „Willkür" muß, ebenso wie in den praktischen Schriften der freie Wille, irgendwoher bestimmt werden, und zwar aus einem Vernunftsprinzip! Denn sonst wäre sie nicht frei, weil sie uns nur zugerechnet werden kann, sofern sie von der spontanen Tätigkeit in uns (der Vernunft) bestimmt wird. Denn nur diese ist in unserer Gewalt, während alle Rezeptivität der Sinne auf Heteronomie beruht. Also auch hier muß die Regel, die Gesetzmäßigkeit, die Maxime in den Freiheitsbegriff hinübergenommen werden, da sie das Wesen der Vernunfttätigkeit ausmacht. Die allgemeine Regel, die sich der Mensch für sein Verhalten macht, ist das Ausschlaggebende; „so allein kann eine Treibfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammenbestehen." (162.)

Daß dieser Freiheitsbegriff nicht mit jenem identisch

ist, der mit Autonomie zusammenfällt, springt in die Augen. (Anm. b.)

Auffällig ist, daß Kant hier stets von einer Freiheit der Willkür spricht, während er unter Freiheit des Willens jenen alten Freiheitsbegriff versteht. Da Kant den Unterschied selbst nicht begründet hat, müssen wir uns zunächst mit der einfachen Konstatierung der Tatsache bescheiden. Der Grund für diesen doppelten Freiheitsbegriff wird uns vielleicht aber klar, wenn wir den Begriff des intelligiblen Charakters ins Auge fassen, auf den ja die Bestimmung der freien Willkür letzten Endes zurückgeht.

Wenn man fragt, was denn Kant zur Annahme des Begriffes des intelligiblen Charakters geführt habe, was uns zwingt, diesen Grenzbegriff zu denken, so liegt die Antwort in den Sätzen: „Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind." (Kr. d. r. V. 377.) Den Erscheinungen, weil sie keine Dinge an sich sind, muß ein transzendentaler Gegenstand zugrunde liegen (378). Und ein intelligibler Charakter — „würde doch dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden müssen, so wie wir überhaupt einen transzendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zugrunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen." (379.) Der intelligible Charakter ist also ein notwendiger Grenzbegriff, der nicht nur von der spekulativen Vernunft gefordert wird, um die Erscheinungen nicht in der Luft schweben zu lassen; sondern der allererst die Freiheit des Einzelnen ermöglicht. Denn ebenso wie die Freiheit nur darum nicht widerspruchsvoll war, weil und sofern es neben der bedingten Erfahrungswelt noch eine intelligible Ordnung gibt, — ebenso muß der einzelne Mensch, der ja empirisch gänzlich nezessitiert ist, noch eine zweite Seite aufweisen, die ihn aus dem sinnlichen Gebiet heraushebt. Nur sofern wir am Menschen das intelligible Substrat mitdenken, ist Freiheit für ihn denkbar.

---

b) Windelband a. a. o. 186: „Der Freiheitsbegriff, den die Ethik eingeführt und der nur die sittliche Norm zu seinem Inhalt hat, kann nicht mit dem ersten Freiheitsbegriff identifiziert werden, durch welchen die individuelle Selbstbestimmtheit der Persönlichkeiten gegenüber dem Mechanismus der Naturnotwendigkeit aufrecht erhalten werden sollte."

Nun ist doch aber klar, daß, wenn Freiheit gleich Autonomie ist, d. h. positiv mit Befolgung des Sittengesetzes zusammenfällt, nur diejenigen intelligiblen Charaktere frei wären, die sittlich handelten, während die unsittlichen unfrei wären, was im Intelligiblen aber undenkbar ist. Um so mehr als sich dann ja mit Recht die Frage erhebt, woher denn nun die Verantwortung für die nicht-sittlichen käme, da sie doch unfrei seien; ja, daß man entweder auch das Aufnehmen der bösen Maxime für frei ansehen oder das Befolgen des Moralgesetzes auf eine „impulsion de Dieu" nach Malebranche zurückführen müsse. Denn es ist nicht einzusehen, wie das eine frei, das andere unfrei geschehen sollte.

Vor diese Alternative sah sich Kant gestellt, als er die intelligible Freiheit des Einzelnen ins Auge faßte. Und da mußte er konsequenterweise sowohl das Befolgen der sittlichen als auch der unmoralischen Maxime auf eine Freiheit gründen, die wir eben in der „Religion innerhalb" fanden und als gegensätzlich gegen die „moralische" der Autonomie herausstellten. Aber selbst in der Kritik der reinen Vernunft findet sich dieser zweite Freiheitsbegriff der unerklärlichen Entscheidung für eine Maxime versteckt, anläßlich der Bemerkungen über den intelligiblen Charakter:

„Wir können also mit der Beurteilung freier Handlungen in Ansehung ihrer Kausalität nur bis an die intelligible Ursache, aber nicht über dieselbe hinauskommen; wir können erkennen, daß sie frei, d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig bestimmt und auf solche Art die sinnlich-unbedingte Bedingung der Erscheinung sein könne. Warum aber der intelligible Charakter gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe, das überschreitet soweit alles Vermögen unserer Vernunft, es zu beantworten, ja alle Befugnis derselben, nur zu fragen." (389.)

Die Freiheit, die also hier vorliegt, ist etwas schlechthin Unerklärliches. Warum der intelligible Charakter der und der (moralisch betrachtet) ist, ist sogar eine unerlaubte Frage. Diese gänzlich unfaßbare Freiheit, die auch nur negativ als „nicht sinnlich bedingt" gekennzeichnet werden kann, er-

innert stark an die Schopenhauersche. Und doch ist ein großer Unterschied. Denn bei Kant bleibt allemal die G e s e t z m ä ß i g k e i t die Regel, die Maxime als das Kriterium aller Freiheit. Nur sofern die Handlung nach einer Vernunftsmaxim (ob für oder gegen das Sittengesetz) geschieht, kann sie zugerechnet werden. Denn nur so ist die Tat ganz in meiner Gewalt, ist sie frei!

Also der Zentralbegriff der Autonomie: die spontane Gesetzmäßigkeit oder die g e s e t z m ä ß i g e S p o n t a n e i t ä t bleibt bestehen. Nur ist mit dieser Freiheit das sittliche Handeln nicht notwendig verknüpft. Nur Vernunftserkenntnis ist nach Kant spontan und in unserer Gewalt. Sie ist aber nur möglich durch gesetzmäßiges Erfassen, das alles Denken und Tun erst zu m e i n e m Denken und Tun macht, das mir zugerechnet werden kann. So erkennen wir, daß der zweite Freiheitsbegriff notwendig war, und daß er zum ersten in engster Fühlung steht, vermittels des Begriffes der gesetzmäßigen Spontanität. Ist eine noch engere Vereinigung möglich?

Beim ersten moralischen Freiheitsbegriff sahen wir, daß das Hervorbringen des Sittengesetzes die eigentliche Tätigkeit der praktischen Vernunft war, und daß, weil Freiheit in dem Bestimmen des Willens nur durch Vernunft bestand, deren Erzeugnis, das Sittengesetz, mit Freiheit fast zusammenfiel. Es erhebt sich nun die Frage: Wie kann, wenn n u r in der Vernunftsbestimmung Freiheit liegt, irgend etwas anderes als das Sittengesetz (das Erzeugnis der praktischen Vernunft) die Willkür bestimmen? Kann denn die Vernunft f ü r s i c h a l l e i n auch einen anderen Bestimmungsgrund als das Sittengesetz abgeben? Der zweite moralische Freiheitsbegriff antwortet hierauf: ja, auch die böse Maxime zu befolgen, ist ein Aktus der Freiheit, d. h. der reinen Vernunft unvermischt von heteronomen sinnlichen Bedingungen. Freiheit besteht darin, daß Vernunft für sich spontan den Willen bestimmt, aber Sittlichkeit braucht damit noch nicht verknüpft zu sein. — Dann aber kann doch die Tätigkeit der praktischen Vernunft nicht mehr allein im Hervorbringen des allgemein gültigen Gesetzes bestehen! Wie ist dieser Widerspruch zu erklären?

In der „Grundlegung“ und der „Kritik der praktischen Vernunft“ spricht Kant von der a l l g e m e i n g ü l t i g e n Vernunft schlechthin, die allen intelligiblen Charakteren zugrunde liegt und daher ihre Allgemeingültigkeit bewährt; und wenn er auf sinnliche Wesen eine Anwendung suchte, so stets im Hinblick auf Menschen überhaupt. In der „Religion . . .“ spricht er von den e i n z e l n e n intelligiblen Wesen, die für ihre moralische „Natur“ verantwortlich sind, da sie diese sich frei, d. h. außerhalb aller Zeitbedingungen, geschaffen haben, wobei das „Wie“ allerdings stets unerklärt bleiben muß. Der erste Freiheitsbegriff sagte: Frei bin ich nur, sofern Vernunft ganz für sich allein meinen Willen bestimmt. Und tut sie das, so bestimmt sie ihn a u s s c h l i e ß l i c h nach dem Sittengesetz. Der zweite Freiheitsbegriff sagte ebenfalls, daß ich nur frei bin, sofern Vernunft für sich allein nach einer Regel meine Willkür bestimmt, aber hier schließt Vernunftbestimmung nicht Sittlichkeit notwendig in sich.

Etwas deutlicher wird es nun, warum Kant im ersten Falle von der W i l l e n s bestimmung, im zweiten aber von der W i l l k ü r bestimmung sprach, wenn wir in der Einleitung der „Metaphysik der Sitten“ beider Begriffe Definitionen vergleichen. Es heißt vom Begehrungsvermögen: „Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heißt es Willkür. . . . Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.“ Ferner: „Die Willkür, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür.“ Hier ist ganz deutlich der reine Wille wieder mit praktischer Vernunft gleichgesetzt, d. h. der freie Wille bestimmt sich selbst nach dem Gesetz dieser praktischen Vernunft (dem Sittengesetz). Dies ist seine Freiheit, positiv betrachtet. Bei der freien Willkür handelt es sich zwar auch um eine Bestimmung durch bloße Vernunftprinzipien (in jedem

anderen Falle läge ja Heteronomie vor), aber „in Beziehung auf die Handlung", d. h. es ist die Freiheit des G e b r a u c h s der Vernunft.

Uebrigens ist die Trennung von Wille und Willkür bei Kant weder sehr klar noch reinlich geschieden durchgeführt. Wir können aber den ersten Freiheitsbegriff als „Freiheit des Willens", den zweiten als „Freiheit der Willkür" bezeichnen. Die erste geht auf den mit praktischer Vernunft identischen Willen, d. h. auf die allgemein gültige Vernunft ü b e r h a u p t. Die zweite geht auf die Freiheit der e i n z e l n e n intelligiblen Charaktere.

Die praktische Vernunft überhaupt bestimmt den Willen ausschließlich nach dem Sittengesetz; das individuell Vernünftige der intelligiblen Charaktere bestimmt die Willkür frei aber nicht notwendig sittlich.

Eine V e r e i n i g u n g ist genau so unmöglich, wie die Lösung des Widerspruches von alleiner Vernunft und den vielen intelligiblen Charakteren, die doch auch gerade das vernünftige Substrat endlicher Wesen darstellt. (Anm. c.) Wie es unmöglich ist, zu erkennen, worin sich das „Wesen" des einzelnen Intelligiblen vom „Wesen" der Vernunft überhaupt unterscheidet, ebenso unmöglich ist es, eine Brücke zu schlagen zwischen der Freiheit der urreinen, allgemeingültigen Vernunft (des reinen Willens) und der Freiheit der irgendwodurch getrübten intelligiblen Charaktere (der individuellen Willkür). Wären die intelligiblen Charaktere mit praktischer Vernunft identisch, so wäre Freiheit für sie gleich Autonomie, gleich Befolgung des Sittengesetzes. So aber schleicht sich noch ein anderer Freiheitsbegriff dazwischen, der in der Freiheit des Bejahens oder Verneinens der sittlichen Maxime als oberster Triebfeder der Willkür besteht.

d)

Wir haben den Widerspruch eingesehen, wollen ihn aber noch tiefer und von einer anderen Seite zu erfassen suchen.

Die Freiheit als A u t o n o m i e kann durch den Satz ausgedrückt werden: „Der Mensch ist frei, w e n n er sich unter das Sittengesetz stellt." Der zweite Freiheitsbegriff besagt aber: „Der Mensch ist überhaupt frei." Betrachten wir diese

c) s. a. Windelband S. 186: „Wenn aus dem übersinnlichen Wesen des Menschen n u r die autonomen, durch das Sittengesetz bestimmten sittlich g u t e n Handlungen in ein empirisches Leben eintreten, so fallen damit alle die unerkennbaren intelligiblen Charaktere unter ein und denselben Normbegriff, in welchem alle Unterschiede, gerade dem Wesen des Sittengesetzes nach, aufhören."

beiden Sätze, so haben wir im ersten die Freiheit auf eine B e d i n g u n g, auf Eigengesetzlichkeit, zurückgeführt. Das kann man aber im zweiten Falle nicht behaupten. Denn wenn auch stets eine R e g e l notwendig ist, um eine Handlung zu der meinen zu machen, so hängt doch hier die „Wahl" für eine der beiden Maximen nicht wieder von etwas ab. Somit ist die Freiheit hier auf das U n b e d i n g t e zurückgeführt! Das heißt: das transzendentale Moment, der ewige Regressus, ist hier wieder hereingekommen und schneidet jede Erkenntnis ab. Wie das denn in der Bemerkung der Unerklärlichkeit der Entscheidung für eine Maxime auch zugegeben wird. Wodurch hatte die Autonomie dies umgehen können? Nicht anders, als dadurch, daß die Freiheit auf das S i t t e n g e s e t z, dieses aber auf ein praktischem Faktum zurückgeführt wurde, das zwar auch unerklärlich ist, bei dem wir einer Erklärung auch gar nicht bedürfen, da wir die B e d e u t u n g bereits unmittelbar in der moralischen Norm, im moralischen Werte erfassen. Die spekulative Vernunft zeitigt allein das Unbedingte, das nicht nur keine Erkenntnis darstellt, sondern jede Anwendung aufs Empirische widerspruchsvoll gestaltet: es muß eine Antinomie entstehen. Denn das Unbedingte spiegelt uns eine Begriffs e i n h e i t vor, die es gar nicht sein darf. Das Unbedingte bilden zwei Gedanken, die sich gegenseitig aufheben: erstens eine synthetische Reihe gesetzlicher Verknüpfung von Bedingung zu Bedingung, zweitens ein gesetzloses Vonselbstanfangen. Beide schneiden sich „im Unendlichen", d. h. für Gegenstandserkenntnis haben sie i m a g i n ä r e n Wert: die spekulative Vernunft kann mit ihnen nicht zu Rande kommen.

Dagegen haben wir im Praktischen ein f a k t i s c h e s Zusammen von Spontaneität (im Handeln) und Gesetz (Sittengesetz). Also wird die Freiheit hier r e a l i s i e r t, aber auch n u r hier. Sobald diese faktische Vereinigung fallengelassen wird und wir ans „Erklären" gehen, sind wir wieder im Dilemma der spekulativen, antimonischen Vernunft. In diesen Fehler ist Kant in der „Religion innerhalb . . . ." leider verfallen. Das t r a n s z e n d e n t a l e Moment, der Grenzbegriff des Nichtbedingten, verleitet zu jener Aufstellung einer Art „Wahlfreiheit", die nichts als eine Chimäre ist. Freiheit kann nur faktisch gegebene, nie spekulative sein, will sie eine Ein-

heit, ein Bedeutungserfaßtes, sein. Und nur die Analyse der moralisch gegebenen Freiheit kann **Erkenntnis** liefern; denn unsere Erkenntnis ist allemal an Gegebenes gebunden.

So ist die Freiheit als **Autonomie** die einzig brauchbare, während die „transzendentale" nur eine spekulative **Forderung**, die „Freiheit der Willkür" aber gar ein bloßes **Trugbild** darstellt.

Zweiter Abschnitt: Schopenhauers Freiheitsbegriffe.

I.

Transzendente Freiheit.

a)

Im Gegensatz zu Kant ist Schopenhauers Auffassung der Freiheit bei weitem einfacher und — oberflächlicher. Sie ergibt sich entweder aus der metaphysischen Setzung eines dem Satz vom Grunde, d. h. der Notwendigkeitsfolge nicht unterworfenen Willens analytisch, oder muß auf das nicht weiter abzuleitende moralische Verantwortlichkeitsgefühl zurückgehen. Die Behauptung, dem Willen als Ding an sich käme Freiheit zu, ist so ohne weiteres noch gar nicht beweiskräftig, solange man nicht weiß, was Freiheit denn eigentlich sei. Allerdings hält Schopenhauer von vornherein Freiheit identisch mit „Abwesenheit aller Notwendigkeit", was schon aus dem Satz hervorgeht, daß der Wille „keine Notwendigkeit kennt, d. h. frei ist".[17] In dem „das heißt" liegt eben jene Gleichsetzung. Ein durchaus negativer Begriff ist somit die Freiheit, über die sich weiter gar nichts aussagen läßt, und der, wenn er zu irgend einem positiven Gehalt gelangen will, stets auf das in uns liegende moralische unmittelbare Gefühl sich stützen muß. Das positive Wort für die Eigenschaft der Freiheit ist nun „Selbsttätigkeit", das „Vonselbstanfangen", das eben gerade aus jenem moralischen Ausgangspunkt bei Schopenhauer herstammt. Aber nur das Wort ist hier positiv, der Sinn ist durchaus negativ: „denn dieses — von selbst — heißt, auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt, — ohne vorhergehende Ursache —; dies ist aber identisch mit — ohne Notwendigkeit —".[18] Dieses durchaus Negative macht sich nun auf zweierlei Arten gleichsam wie ein Fluch bemerkbar: 1) kann Schopenhauer nur ein und denselben Gedanken in verschiedenen Wendungen immer und immer wiederholen, ohne weiterzukommen, 2) ist da-

[17]) Welt als Wille I, S. 338.
[18]) III, S. 478. (Frh. d. Will.)

durch die ganze Freiheitslehre unfruchtbar fürs System und bliebe überhaupt ein bloßes Anhängsel, wenn der Philosoph ihr nicht durch einen Machtspruch immanenten Eingang verschafft hätte, in dem einzigen Falle der Selbstverneinung des Willens, wo die Freiheit auch in die Erscheinung tritt.

Wenn man alle Sätze, welche die transzendentale Freiheit betreffen, zusammenstellte, so würde man aus ihnen doch nicht mehr herauslesen können, als diesen Gedanken: nicht die einzelnen Taten, sondern ihre Gesamtheit, d. h. der jeweilige intelligible Charakter als außerzeitlicher, unteilbarer Willensakt, ist eine freie Tat des Dinges an sich. Nicht im Handeln, im operari, sondern in diesem außerzeitlichen Sein, dem Esse, liegt die Freiheit. So z. B.: „demzufolge ist zwar der Wille frei, aber nur an sich selbst und außerhalb der Erscheinung“.[19]) „Im Esse allein liegt die Freiheit; aber aus ihm und den Motiven folgt das Operari mit Notwendigkeit“[20]) Operari sequitur esse. „Jeder Mensch handelt nach dem, wie er ist.“ „Die Freiheit gehört nicht dem empirischen, sondern allein dem intelligiblen Charakter an“[21]), „. . . in seinem Esse, da liegt die Freiheit. Er hätte ein anderer sein können[22]): und in dem, was er ist, liegt Schuld und Verdienst“. „Da wir uns der Freiheit nur mittels der Verantwortlichkeit bewußt sind, so muß, wo diese liegt, auch jene liegen: also im Esse. Das Operari fällt der Notwendigkeit anheim.“[23]) Und im Hauptwerk: „Jeder Mensch ist demnach das, was er ist, durch seinen Willen, und sein Charakter ist ursprünglich; da Wollen die Basis seines Wesens ist“.[24]) „. . . er ist sein eigenes Werk vor aller Erkenntnis, und diese kommt bloß hinzu, es zu beleuchten. Darum kann er nicht beschließen, ein Solcher und Solcher zu sein, noch auch nur ein Anderer zu werden; sondern er ist, ein für allemal und erkennt sukzessive was er ist“.[25]) Wir haben es also hier mit der Freiheit eines erkenntnislosen Strebens (Willens) zu tun, einer Freiheit vor allem Bewußtsein! Sie wird überhaupt

---

[19]) III, S. 566.
[20]) III, S. 567.
[21]) III, S. 647.
[22]) III, ebenda.
[23]) III, S. 648.
[24]) I, S. 345. (Welt als Wille.)
[25]) Ebenda.

nur in Beziehung auf jenen freien Willensakt, den intelligiblen Charakter, gebraucht; für sich alleine, als Begriff, wird sie nicht besprochen, sie gilt ein für allemal als Abwesenheit aller Notwendigkeit und enthält gar nichts Positives. Das ist der fundamentale Unterschied gegen Kant, der trotz der Eigenschaft des „Unbedingten", in dem Begriff des G e s e t z e s der Freiheit einen furchtbaren Keim besaß. Es ist deshalb auch nicht zu verwundern, daß Schopenhauer sein Resignierenmüssen zugesteht, indem er des öfteren ausspricht, daß bei diesem negativen Begriff der Freiheit „eigentlich unser Verstand stille steht". Gewiß, der Verstand ist ja hier in den Dienst des Willens, in die Erscheinung hinabgestoßen; daher kann die Freiheit nicht von ihm erfaßt werden, sie darf aber nicht auch dessen eigentümlichen Stempel, den der Gesetzmäßigkeit, wie bei Kant tragen. Dadurch kann bei diesem Begriff überhaupt nichts gedacht werden. Denn was Freiheit ohne Bewußtsein zu bedeuten habe, ist gar nicht zu begreifen. Wir haben hier eine bloße Abstraktion vor uns, ein Etwas, das besagt, was alles n i c h t unter dem Begriff gedacht werden soll, das aber nicht eine positive Sphäre einschließt. Der transzendentale Freiheitsbegriff ist ein Negatives und bleibt eine pure Nominaldefinition: „Abwesenheit aller Notwendigkeit", die, wenn sie auch nur gedacht werden will, auf das moralische Selbstbewußtsein unserer spontanen Handlungen, auf die Selbsttätigkeit, zurückgehen muß. Bei Kant hatte die transzendentale Freiheit durch sich allein die Kraft, gedacht zu werden, weil sie aus der Denktätigkeit im Verstandesbegriff hervorwuchs, wenn auch ihre Möglichkeit oder ihre Realität nicht einzusehen war; hier aber muß, bloß um sie denken zu können, das moralische Bewußtsein herangeholt werden, so daß Schopenhauer seiner viel mehr bedarf als Kant.

b)

Wegen dieser Leere des Freiheitsbegriffes können wir genau so wenig wie Schopenhauer selbst bei ihm allein verweilen, sondern müssen ihn in Beziehung zum intelligiblen Charakter betrachten. Bei Kant wurde der negative Begriff der Freiheit (das nicht-bedingte) durch den positiven des Gesetzes erläutert, ergänzt, ja eigentlich erst geschaffen; der

5*

intelligible Charakter als Grenzbegriff, als das an einem sinnlichen Wesen, was selbst nicht Erscheinung ist, war für das Verständnis der transzendentalen Freiheit selbst nicht unbedingt nötig. Da bei Schopenhauer das Gesetzmäßige (als nur Vernunft gehörend) fehlt, das negative als solches sich nicht real ausweisen kann, bedarf es sozusagen eines Betätigungsfeldes der negativen Freiheit, um sie überhaupt nur verständlich zu machen, und dieses bildet der intelligible Charakter.

Das Höherhinaufrücken der Freiheit aus dem Empirischen ins Transzendentale liegt eben in der Erkenntnis, daß nicht die einzelnen Handlungen, sondern nur deren Gesamtheit, das „Esse", der intelligible Charakter, frei ist. Und diese Freiheit besteht darin, daß der Wille diesen in einem außerzeitlichen Akt frei schafft. Also ist die Freiheit ausschließlich in jenem Willensakt zu suchen und eventuell zu fassen. Nun ist aber gleich ein Widerspruch in die Augen fallend: das ist die Unmöglichkeit, den Willen als einen und gleichzeitig aus vielen Akten bestehend zu denken. Entweder ist das Ding an sich nicht eines, sondern es gibt deren viele, unendlich viele, — oder diese Akte selbst sind nicht mehr das reine Ding an sich. Und so ist es auch in der Tat nur denkbar. Der intelligible Charakter jedes Menschen (auch bei Schopenhauer haben nur diese vernünftigen Wesen einen solchen) ist zwar nicht Erscheinung, denn er ist noch nicht in deren Formen: Raum, Zeit, Kausalität eingegangen, andererseits ist er aber auch nicht schlechthin das Ding an sich, denn dieses ist ein Eines, Unteilbares. Also nehmen die intelligiblen Charaktere eine Zwischenstellung ein — wie die Ideen. Auch die Ideen sind außerzeitlich, ewig und nicht in das principium individuationis eingegangen, trotzdem aber nicht Dinge an sich. Es finden sich auch Stellen, in denen Schopenhauer intelligiblen Charakter und Idee fast gleichsetzt. Die Schwierigkeit der Stellung des intelligiblen Charakters ist dadurch zunächst auf diejenige, die im Verständnis der Ideen liegt, zurückgeführt. Denn diese „Objektivationsstufen" sind ebenfalls freie Willensakte, und unterscheiden sich nur dadurch in ihrer Art vom intelligiblen Charakter, daß sie die jeweiligen Gattungen repräsentieren, während dieser das Substrat eines Individuums ist. Dies erklärt sich

aus der Stufenleiter der „Ideen“, die zwar keinen ethischen Wertmaßstab, doch aber einen Gradmaßstab abgibt, indem sich im Menschen der Wille am „vollkommensten“ objektiviert. Der Mensch ist die höchste Objektivationsstufe, und da eignet hier dem Individuum, was sonst nur der Gattung zukommt: ein intelligibles Substrat, eine Idee. Wir wollen den unauflöslichen Widerspruch von all-einem Willen und vielen ewigen Ideen beiseite lassen (Anm. d), diese als gegeben und tatsächlich annehmen und uns an das Freiheitsproblem halten, das in dem „wie“ der Erzeugung der Ideen (Charaktere) durch das Ding an sich liegt.

Dieses Schaffen der Ideen oder des intelligiblen Charakters (vorläufig indentifizieren wir beide) geschieht „frei“, d. h. unabhängig von irgendwelcher Notwendigkeit. Es ist klar, warum Schopenhauer sich gegen alle Gesetzmäßigkeit, Kausalität oder Form überhaupt sträubt: sein pessimistisches Grunderlebnis hat ihn zu der inneren Ueberzeugung einer irrationalen, vernunftlosen Metaphysik und dadurch zu einem vollständig erkenntnislosen, unvernünftig-blinden Willensdrang als Ding an sich geführt. Hiermit wurde dem Intellekt die Rolle eines bloßen „dienenden“, ja bloß erscheinenden Vermögens zuerteilt und gleichzeitig mußte alles, was mit diesem Erkennen zusammenhing, dem Ansichseienden abgesprochen werden. Vor allem die Denkformen, die Kategorien, die Schopenhauer auf eine einzige, die Kausalität als Grundfolge Notwendigkeit, zurückgeführt hatte. Die Kausalität, das Notwendig-Verknüpftsein, durfte keinesfalls jenem Dinge an sich zugesprochen werden. Es mußte nicht nur in der speziellen Form der Ursache-Wirkung, sondern als Gesetzmäßigkeit überhaupt fortfallen. Denn Gesetzmäßigkeit führt Notwendigkeit bei sich. Die spontane Willenstätigkeit mußte also gesetzlos, d. h. „unbedingt“ sein, diese negative Freiheit war das einzige, was über die Art des Willensaktes ausgesagt werden konnte. Es war eine Forderung, die sich ganz einfach aus der metaphysischen Grundvoraussetzung ergab. —

Eine andere Frage ist es dagegen, ob Schopenhauer tatsächlich ohne alle Gesetzmäßigkeit in diesem metaphysischen Teil seiner Lehre **ausgekommen** ist. Und das müssen wir

d) s. Windelband a. a. o. S. 188: „Die intelligiblen Charaktere müssen danach individuiert sein vor dem principium individuationis“ . . . etc., wo ebenfalls auf den Widerspruch hingewiesen ist.

auf alle Fälle **verneinen.** Wenn es heißt: der Wille objektiviert sich in verschiedenen Stufen, frei, ohne jedwede Notwendigkeit, so könnte es scheinen, als ob es sich hier wirklich um eine absolute Unbedingtheit handle. Allerdings könnte diese scheinbare absolute Unbedingtheit gewahrt bleiben, falls **garnichts** über die Art des Sichobjektivierens gesagt wäre, sondern dies alles als unserer Erkenntnis zu hoch unausgesprochen bliebe. Allein Schopenhauer hat hier eine überaus wichtige Aussage gemacht, indem er sagt, daß der Wille sich nach **ewigen** Ideen objektiviert! Was soll das heißen? Sicher nicht, daß der Wille irgend ein Bewußtsein hat, das ihn veranlaßt, nach gewissen Vorstellungsformen (Ideen) sich zu entfalten. Das würde der Grundauffassung geradezu ins Gesicht schlagen. Andererseits liegt in dem Begriff „Idee" die Bedeutung von etwas Gedachtem, wenn Schopenhauer dies auch selbst nicht zugeben würde, oder der Gebrauch des Wertes ist hier überhaupt unstatthaft. Wichtiger aber ist, daß in dem Gedanken, der Wille objektiviere sich nach ewigen Ideen, auf jeden Fall ein **Prinzip** liegt, **nach dem** sich der Wille objektiviert; ein Prinzip, das uns in seinem wie und woher unerklärlich bleiben muß, das aber sicher ein Prinzip ist, denn jede Idee stellt eine bestimmte jeweilige **Norm** für eine Gruppe von Erscheinungen fest. Und wenn wir auch gerne zugeben, daß solche Prinzipien vom Willen selbst geschaffen sind — so hätten wir ja hier nur eine Verbindung von „unbedingter" Freiheit und einem Prinzip, einer Gesetzmäßigkeit; wir hatten mit einem Worte den Begriff der Autonomie (ohne den moralischen Einschlag). In der Tat ist dies die eine Lösung, wie man das Sichobjektivieren nach Ideen sich erklären kann: die Ideen bedeuten die ewigen Normen, gemäß denen der Wille in der Erscheinung zur Vielheit der Einzeldinge wird. Die Ideen stellen die Gattungen (außer beim Menschen) dar, die unvergänglich sind und über den Erscheinungen stehen. Von hier aus hätte man sogar einen Zugang zu Plato. Aber gerade mit Schopenhauers Grundvoraussetzung eines blinden Willens läßt sich dies nicht vereinen. Aber die Ideen sind mit diesem überhaupt nicht vereinbar. Da das Denken im Erkenntnislosen (Willen) aufhört, wäre Schweigen konsequenter als die Aussage über die Ideen. Nimmt man aber

einmal Ideen, die **über** der Erscheinung, die über der Vorstellungswelt stehen, an, so ist ihr Wesen irgend eine Normbestimmtheit, und die Freiheit des Dinges an sich ist zwar ein Hervorbringen, gleichzeitig aber ein Hervorbringen nach ewigen Ideen, nach Normen, nach Gesetzen, von denen wir die Möglichkeit ihrer Verbindlichkeit auf den blinden Willen allerdings nicht einsehen.

Will man dies gesetzmäßige Sichselbstobjektivieren des Dinges an sich vermeiden, so bleibt nur der eine Weg, daß man die Ideen **in** die Vorstellungswelt in gewisser Weise mit hereinzieht. Bei jener Betrachtungsweise standen die Ideen über der Erscheinung und waren in sich gleichwertig. Die Idee des Menschen stand nicht höher als die des Baumes. Nehmen wir aber den strengen Standpunkt ein, Erscheinungsein heiße „Vorgestelltsein", so ist die Außenwelt Vorstellung des Menschen, sie objektiviert sich im menschlichen Gehirn (bildlich gesprochen) nach bestimmten Stufen, Ideen: Die Ideen wären dann die Stufen, die allgemeinen Gattungen, welche in meinem **Intellekt**, insofern ewig wären, als die Welt ja „bloße" Vorstellung ist und hierbei sich eben nach jenen Ideen objektiviert, an sich aber gar nichts ist. Das ist überhaupt diejenige Auffassung, die man nach dem ersten Buch erwartet. Dann hätten wir es tatsächlich mit bloßem **Vorstellungs**-Objektivationsstufen zu tun; die Ideen wären ewig als Urbilder meiner Vorstellung, aber nicht außer mir, und der Wille als Ding an sich objektivierte sich nur durch meinen Intellekt; der Wille an sich wäre ganz **frei** von ihnen! Sicher ist diese Auffassung die weitaus konsequentere: Objektivationsstufe heißt Vorstellungsstufe, Stufe innerhalb des Geistes, nicht außerhalb seiner. Die Ideen wären im Intellekt,[26]) der Wille selbst wäre erkenntnislos und frei!

Aber —— und das ist der Grund, warum Schopenhauer diese Auffassung nicht durchführen konnte — dann fällt die gesamte Außenwelt, da sie bloß Erscheinung ist, zusammen,

---

[26]) Besonders spricht dafür z. B. der Satz: „Daher ist auch sie (die Idee) allein die möglichst **adäquate Objektivität** des Willens oder Dinges an sich, ist selbst das ganze Ding an sich, nur unter der **Form der Vorstellung**." Welt als Wille I, S. 206.

sie hätte keinen intelligiblen Untergrund, sie wäre überhaupt nicht. Nicht nur die unorganische Natur und die Pflanzen wären nichts, auch von den erkenntnisbegabten Wesen könnte ich nur annehmen, daß sie bloßer Schein wären (denn hier wird Erscheinung zum Schein), da sie unter denselben Formen erscheinen, wie jene: der schlimmste Solipsismus wäre entfesselt, und der gehört nach Schopenhauers eigener Meinung ins Tollhaus. Nein, es mußte die Außenwelt in einem Intelligiblen fundiert werden: dazu mußte der Wille als Ding an sich in die bloße Vorstellungswelt hineingetragen werden! Die Welt ist n i c h t „bloße“ Vorstellung, wie es im ersten Buche lautet und so sicher und konsequent lautet; sie ist gleichzeitig Ding an sich, Wille; den Dingen liegt ein Wille zugrunde, der sich nach ewigen Ideen offenbart, welche genau so wenig wie der Wille bloß in mir sind, sondern in den Dingen stecken, in dem diesen Dingen unabhängig von mir liegenden Willen. Die Ideen können keine bloßen Urbilder in meiner Vorstellung sein, sonst fällt die Welt in den irrsinnigsten Solipsismus zusammen. Sie sind Formen des an sich seienden Willens selbst.

Müssen wir also doch zu der ersten Auffassung zurück, daß der Wille sich nach Ideen objektiviert, die von der Erscheinungserkenntnis unabhängige Urbilder sind? Allerdings kann dann die konsequente Lehre, daß die Welt Erscheinung sei, nicht mehr aufrecht erhalten werden. Es ist dann nicht mehr ganz klar, was überhaupt „Erscheinung“ ist. Denn die Ideen liegen außerhalb der Erscheinung. Erscheinung ist das in die Einzeldinge auseinandergezogen werden, und dies geschieht durch Raum, Zeit, Kategorie (Kausalität). Was dann aber die Idee ist, wird nicht gesagt, sie wird ebenfalls nur durch das bestimmt, was sie n i c h t ist: sie ist noch nicht in jene Formen eingegangen; irgend eine Erkenntnisform ist sie auch nicht, wie wir sahen. Sie ist „Objektionsstufe“ des Willens. Wieder eine bloße Nominaldefinition, da nun der Begriff „Idee“ nichts mehr ist, sofern man ihm den Charakter eines G e d a c h t e n abspricht. Aber selbst wenn wir das hingehen lassen, selbst wenn wir die metaphysische Setzung dieser Willens-Objektivationsstufen als Tatsachen hinnehmen, und weder nach dem „wie“ noch nach der Möglichkeit fragen, bleibt das Rätsel: was heißt es, daß

der Wille sich nach *bestimmten* Ideen objektiviert?

Um nun nicht durch eine von den beiden Lösungen entweder die Lehre von der bloßen Vorstellung zu vernichten oder in den furchtbaren Solipsismus zu verfallen, — je nachdem man die Ideen selbständig macht oder sie in unser Erkennen hineinzieht — schloß Schopenhauer einen Kompromiß, indem er zwar die Idee als ein Vorgestelltes zuläßt, sie doch aber außerhalb der gewöhnlichen Erkenntnisweise stellt. Folgende Sätze machen dies besonders deutlich: „Die Platonische Idee hingegen ist notwendig Objekt, ein Erkanntes, eine *Vorstellung* und eben dadurch, aber auch nur dadurch, vom Ding an sich unterschieden."[27]) Und: „Der, wie gesagt, mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Uebergang von der gemeiner Erkenntnis einzelner Dinge zu der Erkenntnis der Idee geschieht, indem . . . das Subjekt aufhört, ein bloß individuelles zu sein und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis ist, welches nicht mehr, dem Satz vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht . . ."[28]). Durch diesen Begriff oder vielmehr die Relation Idee-reines Subjekt hat er einerseits den Vorstellungscharakter gewährt, ohne ihn gleich zur Erscheinung zu stempeln!! Das „Zwischenreich" der Ideen ist nötig, um weder dem Realismus noch dem Solipsismus zu verfallen Die Idee steht über der Erscheinung, insofern sie in die Formen der Erfahrungserkenntnis noch nicht eingegangen ist, sie bleibt vom Willen getrennt, insofern sie Objekt für ein Subjekt ist! In diesem Gegensatz liegt das Wesen der Idee beschlossen; sie ist das Korrelat eines reinen Subjektes, das sich nicht mehr Individuum fühlt. Auf der einen Seite viele Objekte (Ideen), auf der anderen das eine Subjekt, das „Weltauge"

e)

Aber gerade hier, wo ein Ausweg sich zu zeigen scheint, ergibt sich ein Widerspruch für die *intelligiblen* Charaktere, die weder mit dem Objektsein (den Ideen) noch mit dem einen Subjekt des Erkennens in Einklang zu bringen sind. Die

---

[27]) I, S. 206.
[28]) I, S. 209.

Ideen sind Objekte für ein Erkennendes; das können die intelligiblen Charaktere unmöglich sein, und das ist der Grund, warum Schopenhauer beide nur „quasi“ gleichsetzt; d. h. Idee und Charakter haben wohl das gemeinsam, daß sie eine Zwischenstellung zwischen Ding an sich und Erscheinung einnehmen, ferner daß auch der intelligible Charakter das einheitliche Urbild gegenüber der Vielheit seiner Erscheinungen (der einzelnen Handlungen) ist. Aber wie soll es Objekt für ein Subjekt sein? Wo vor allem soll dies reine Subjekt liegen? Die Idee kennt auch nur ein Bewußtsein überhaupt. Der intelligible Charakter kann daher keine Idee sein.

Der intelligible Charakter nimmt vielmehr genau so eine Zwischenstellung zwischen Ding an sich und Idee ein, wie diese zwischen Ding an sich und Erscheinung. Denn erstens hat er obiges mit der Idee gemein, was ihn „quasi“ ihr gleichstellt. Zweitens aber existiert für ihn der Gegensatz Subjekt — Objekt gar nicht, er ist nicht Vorstellung eines reinen Subjektes, sondern D i n g a n s i c h. Weil es viel intelligible Charaktere gibt, gehören sie zu den I d e e n; weil in ihnen jener erste Schritt aus dem Ding an sich heraus, nämlich: das Objekt für ein Subjekt sein, erspart blieb, sind sie Wille, Ding an sich!

Es ist eine Vermischung. Daher können wir gar nicht erkennen, worin eigentlich der „freie Akt“ des intelligiblen Charakters besteht. Denn mit der Nominaldefinition, er sei ein „unteilbarer Willensakt“, der dem in die Vielheit der Handlungen auseinander gezogenen empirischen Charakter zugrunde liegt, ist uns nicht geholfen. Wir können auch für dieses Betätigungsfeld der transzendentalen Freiheit nur feststellen, was es nicht ist: Der intelligible Charakter ist nicht Erscheinung, nicht Idee, nicht Wille; er wird vom Willen geschaffen „vor aller Erkenntnis“ — „denn der intelligible Charakter fällt nicht in die Erkenntnis des Intellekts“. Der Mensch ist sein Werk vor aller Erkenntnis“. Also schafft der Wille sich selbst ohne alle Erkenntnis. Darin besteht seine „Freiheit“. Nun, daß es keine moralische ist, leuchtet von selbst ein. Das blinde Walten des Willensdranges schließt jede Verantwortung aus; denn Verantwortung besteht im Bewußtsein der Taten. Mit der Verantwortung fällt aber alles Moralische fort.

Von einer **moralischen** Freiheit ist somit bei Schopenhauer keine Rede, da der Wille erkenntnislos ist und die Charaktere „vor aller Erkenntnis“ schafft. Die Sätze: man hätte ein anderer sein können, wenn man einen anderen intelligiblen Charakter „gewollt“ hätte, sind Sätze, bei denen der Philosoph sich selbst nichts hat denken können. Denn ein „Wollen“ ohne zu wissen, ohne zu erkennen „was“, ist kein Wollen im Sinne eines bewußten Wollens, dem allein doch Verantwortung zukommt, sondern ein blindes ungefähres Streben, wie das Streben eines schweren Gegenstandes nach unten. Dieses Wollen enthält nicht „ich“, noch den Gegenstand, den man will. Die ganze Konfusion erklärt sich daraus, daß Schopenhauer in diesen Fällen zum ersten Male unter Willen dann das bewußt verantwortungsvolle Wollen versteht, das er sonst aus dem Ding an sich ganz ausschließt.

Eine „**transcendentale**“ Freiheit ist diese Freiheit aber auch nicht, weil darunter nur ein aus einer a priorischen Vernunftsforderung entstandener Begriff verstanden werden kann. Die Freiheit Schopenhauers kann daher nur als eine **transcendente**, metaphysische bezeichnet werden, der wohl ein **Gebiet** (das Transcendente) diktatorisch zugeschrieben wird, die für sich selbst jedoch **nichts** ist, als eben die Negation „Nicht“, „frei von“, selbst. Die Freiheit, soll sie überhaupt etwas bedeuten, ist stets die **Form** einer Tätigkeit und muß deshalb ein Gesetz aufweisen. Gesetzlose Freiheit ist ein „Unding“. Schopenhauers Freiheit kann aus diesem Grunde garnicht gedacht werden. Wenn er von ihr spricht, so geschieht es nur **indirekt**: das was durch Freiheit **entstanden** ist (die Willensakte), wird dargestellt. Die „Freiheit“ selbst ist hier nichts — abgesehen vom moralischen Freiheits**gefühl**. —

II.
Immanente Freiheit.

a)

Wir sahen, daß selbst in den transzendenten Freiheitsbegriff Schopenhauer etwas wie Gesetzmäßigkeit bringen mußte, wenn er auf die Taten des Wil-

lens, auf seine Objektivationen, zu sprechen kam. Sobald der Wille zu einem Wirkenden würde, mußten, im übrigen unerklärliche „Ideen“ aufgestellt werden, in denen sich das blinde Streben gestaltete. Noch einen Schritt muß Schopenhauer nun weitergehen, wenn er versucht, jene transzendentale Freiheit gar immanent zu machen, wie das in dem einzigen Falle der Selbstaufhebung des Willens geschieht. Hier muß noch ein drittes Element herbei: die Erkenntnis. Der Wille hebt sich nämlich nur infolge einer ganz bestimmten Erkenntnis selbst auf. Schon S. 336, bei einer kurzen Vorschau der beiden Möglichkeiten, den Willen zu bejahen oder zu verneinen, heißt es, daß im ersten Falle trotz der Erkenntnis nichts geändert wird, „sondern dieses so erkannte Leben wird auch als solches von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntnis als blinder Drang, so jetzt mit Erkenntnis bewußt und besonnen. Das Gegenteil hiervon, die Verneinung des Willens, zeigt sich, wenn auf jene Erkenntnis das Wollen endet, denn beide gehen zwar von einer Erkenntnis aus, aber nicht von einer abstrakten, die sich in Worten, sondern von einer lebendigen, die sich durch die Tat und den Wandel allein ausdrückt und unabhängig bleibt von den Dogmen, welche dabei als abstrakte Erkenntnis die Vernunft beschäftigen.“ Hier haben wir das Programm des gesamten IV. Buches; in der Erkenntnis, die dem Willen auf seiner höchsten Stufe aufgeht, liegt die Freiheit oder Nichtfreiheit beschlossen. Wie nun überhaupt in den blinden Willen Erkenntnis hereinkommen kann, die so stark ist, daß sie über das Ding an sich selbst das Primat erhält, — ist eine von jenen unauflöslichen Fragen, denen wir bei Schopenhauer an den Hauptwendungspunkten seines Systems fast durchweg begegnen. Wir wollen ihn hier ebenso hinnehmen, wie vorher den Widerspruch von alleinem Willen und vielen intelligiblen Charakteren.

Uebrigens ist sich Schopenhauer hier selbst der Diskrepanz bewußt geworden; er spricht bei dem Sichselbstaufheben des Willens, dieser immanenten Freiheit, stets von einem „gewissen Widerspruch“, der hierbei hervortreten. So z. B. S. 355 (I): durch das Hervortreten der Freiheit auch in die Erscheinung, trete „die Erscheinung in einen gewissen Widerspruch mit sich selbst“.

Worin besteht aber jene Erkenntnis, die eine solche gewaltige Wirkung nach sich ziehen kann? Diese Erkenntnis besteht in der Durchschauung des principium individuationis, in der Erkenntnis der Ideen; d. h. wenn sich das Subjekt aus den Formen der Erscheinung (Raum, Zeit, Kausalität), d. h. aus der Erfahrungserkenntnis, heraushebt und also selbst aufhört, diesen unterworfen zu sein, wenn es aufhört, Individuum zu sein und reines Subjekt des Erkennens wird, dann hat es die immanente Freiheit. Ist das nicht wie ein Zugang zur Allgemeingültigkeit nur von der ästhetischen, nicht von der sittlichen Seite her?! Wirklich: die immanente Freiheit Schopenhauers ist eine Freiheit aus einer ewigen allgemeingültigen Erkenntnis, aus der Erkenntnis der Ideen heraus. Sie ist eine Freiheit des Erkennens im Sinne einer ästhetischen Ideenschau. Das Erkennen erlangt in dieser Freiheit das Primat über den Willen!

Ist das nicht ein ganz anderer Freiheitsbegriff als jener, der von freien Akten eines blinden Willens sprach? Ohne Zweifel. Wenn Schopenhauer einmal die Abneigung gegen das „abstrakte“ Erkennen abgelegt hätte und auch jene Erkenntnis der Ideen als eine Vernunfttätigkeit angesehen hätte, die Vernunft nicht nur für Syllogismus und theoretisches Denken eingeschränkt, sondern sie gleich Kant auf das Bewußte überhaupt ausgedehnt hätte -- so dürfte er sogar in Worten Kant die Hand reichen, durch das Primat der Vernunft über die blinde Willkür, worin alle Freiheit besteht; existiert doch sogar noch eine tiefere Uebereinstimmung beider Denker hier betreffs der besonderen Erkenntnisart die hier vorliegt: der Ideenerkenntnis, die, so sehr, „Idee“ bei Beiden verschiedenes bedeutet, doch darin konstant ist, daß sie eine die Erfahrung erweiternde Erkenntnis ist, welche bei Kant nur regulativ im „als ob“ möglich, praktisch aber eben dadurch konstitutiv wird, und die bei Schopenhauer eine ästhetische Schau losgelöst vom Individuum darstellt. Da er sich aber gegen diese Terminologie sträubt, sind die Worte andere, der Sinn selbst aber kann dadurch nicht leiden: Schopenhauer hat wie Kant in seinem immanenten und einzig brauchbaren Freiheitsbegriff das Primat des Erkennens über die blinde Willkür ausgesprochen, er hat die Freiheit zwar nur einseitig auf das Vereinen eingeschränkt, weil er dadurch

nur die blinde Willkür überwunden, das Primat befestigt glaubte, aber die Tatsache besteht: der zweite Freiheitsbegriff Schopenhauers ist eine Freiheit der Vernunft (im weitesten Sinne), eine Bestimmung der Willkür durch ein Erkenntnis der Ideen, nach deren „woher“ wir ebenso wenig fragen dürfen, wie bei Kant nach dem, woher Vernunft selbst bestimmt werde. Auch bei Schopenhauer selbst ist die Erkenntnisfreiheit nur dann eine Freiheit, wenn diese Erkenntnis selbst frei, d. h. wenn die Ideenerkenntnis *spontan* ist!

Was uns also im transzendenten Freiheitsbegriff unmöglich schien: daß der aus einem *blinden* Willensakt „frei“ erzeugte intelligible Charakter, der vor aller Erkenntnis war, für sein intelligibles Wesen verantwortlich gemacht werden könne, daß man hätte auch ein „Anderer“ sein können —, das wird im immanenten Freiheitsbegriff, da er von einer Erkenntnis ausgeht, die doch alle Taten erst zu den meinen macht, klar: hier könnte „nach erfolgter Selbsterkenntnis“ von einer Schuld gesprochen werden. Aber das hat Schopenhauer nicht getan. Es hätte auch sein ganzes Gebäude gesprengt; dann hätte er das Primat des Willens immer weiter abbauen müssen und von seiner Metaphysik wäre nichts geblieben. Schon so klafft der schlimmste Widerspruch: Erkenntnis einerseits Erscheinungsform, andererseits dem Willen übergeordnet (in der immanenten Freiheit) derart auseinander, daß an eine Ueberbrückung kaum zu denken ist.

b)

Lassen sich die beiden Freiheitsbegriffe überhaupt vereinen? Nein. Genau so wenig, wie das *doppelte* Primat. Aus jedem Primat entspringt ein Freiheitsbegriff: aus dem Primat des blinden Willens entsteht der transzendente undenkbare Freiheitsbegriff, aus dem Primat des Erkennens der immanente. Aber dieser Dualismus verhilft uns doch zum Begreifen des Wesens der Freiheit überhaupt. Schon im transzendenten Begriff sahen wir, wie Schopenhauer mit der einfachen Negativen „Abwesenheit aller Notwendigkeit“, mit dem Unbedingten, nicht auskam, sondern, sobald der Wille sich zu etwas schaffen wollte, die Ideen nötig wurden, die irgend eine Art von *Norm* bedeuten müssen. Aber selbst

die Erkenntnis will sich bereits hier einschleichen, die doch prinzipiell aus dem Ansichseienden erkannt ist. „Schuld" und „Verantwortung" für das Wollen des intelligiblen Charakters deuten darauf hin, denn entweder ist dieses Wollen nur ein blindes Streben, dann kann der Wille für sein Wollen überhaupt nichts, dann ist dies Wollen gar nicht in seiner Hand, das Wort „Wollen" ist nur bildlich gemeint, wie wir einem geworfenen Stein ein Wollen zuschreiben können, oder es ist ein bewußtes Wollen und nur in diesem Falle läßt sich von einem freien Wollen, das mein Wollen ist und „in meiner Gewalt" ist, und damit von einer „Schuld" sprechen. Es soll hier keineswegs behauptet werden, daß Schopenhauer dies auch nur im entferntesten billigen würde, aber es muß doch klargestellt sein, wie die Erkenntnis sich auch hier einzuschleichen versucht, was eben gerade aus den Betrachtungen über die „Schuld" hervorgeht. Die Möglichkeit, ein Andrer sein zu können, mit Verantwortung gedacht, ist nur mittels Erkenntnis zu begreifen. Und auf einheitliche Zusammenhänge müssen wir dringen, sonst hört alle Erkenntnis auf. Deshalb müssen wir jene fehlende Verbindung zwischen den einzelnen Setzungen Schopenhauers herzustellen suchen. Und die Verbindung von blinder Wille und Idee (intelligibler Charakter) zeigt, daß nicht sowohl eine Art Gesetzmäßigkeit, sondern auch eine Art Erkenntnis herbeigerufen werden muß, damit Freiheit überhaupt denkbar ist. Daß im immanenten Freiheitsbegriff die Erkenntnis die Hauptrolle spielt, braucht nicht noch einmal hervorgehoben zu werden: geht doch aus dem Durchschauen des principium individuationis vermittels der der Ideenerkenntnis allererst die Möglichkeit der Freiheit (der Selbstverneinung) hervor.

Hi,er aber machen sich dann die oben hingenommenen Widersprüchen doch nachträglich geltend, indem sie die Frage herbeiführen, ob es denn überhaupt hier Freiheit gäbe.

Wenn der Wille sich selbst aufhebt, so könnte man vielleicht meinen, es heiße, er w i l l sich selbst aufheben, und dann wäre Freiheit möglich. Aber dieses „will" ist falsch! Denn das Wollen soll aufgehoben werden durch E r k e n n t n i s — nicht durch W o l l e n. Sonst bliebe ja stets ein Wollen und es gäbe gar kein Aufheben. Das Wollen ist hier das der Erkenntnis Feindliche. Wenn also die Ideenerkenntnis den

Willen dennoch letztlich bestimmt, so ist der Wille ein ihr Fremdes, und die Bestimmung ist vom Standpunkt des Willens Heteronomie, also nicht Freiheit. Das ist der Fluch der Annahme des Willens als vernunftlosem Vermögen: wie in der Erkenntnistheorie und in der Metaphysik des I. und II. Buches der Wille das Primat über die Vernunft (im weitesten Sinne) hatte und diese nur in seinen Dienst stellte, so ist in der Aesthetik und Ethik des III. und IV. Buches das reine Erkennen der Ideen dem blinden Willen übergeordnet, ohne jede Vermittlung und Einheit. Und dieser unversöhnliche Dualismus zeitigt im ersten Falle ein blindes Tasten des Willens (in seinen Akten, Stufen), das wir nicht Freiheit nennen können, da das in der eigenen Ich-Gewalt-haben fehlt, es sei denn, daß man gegen Schopenhauer die Ideen als Normen auslegt, um die Freiheit zu retten; im zweiten Falle zeitigt er eine Willensbestimmung, die aber keine Autonomie, keine freie Selbstbestimmung ist, weil wohl eine spontane (Ideen-) Erkenntnis existiert, nicht aber ein Wollen, das diese Ideenerkenntnis für sich selbst zur Richtschnur will; denn gerade das Wollen soll negiert werden. Die Bestimmung durch Erkenntnis kann demnach nicht „gewollt" sein.

Intellekt und Wille, sobald sie auseinanderfallen, können weder transzendente noch moralische Freiheit bei sich führen, denn Freiheit ist eine Vereinigung von einer Ich-heit, d. h. einem Bewußtsein, einer transzendentalen Apperzeption, mit einer spontanen Aktivität, die wir Willen heißen; ist eine Vereinigung von Gesetz und Spontaneität.

Diese Auffassung, zu der uns die innere Verknüpfung der Kantischen Freiheitsbegriffe führte, sehen wir bestätigt, indem jedes Abweichen von dieser Vereinigung (deren „woher" unerforscht bleibt) zur Vernichtung der Freiheit selbst führt: Das Fehlen der transzendentalen Apperzeption, die jede Tat erst zu meiner Tat macht, ergab bei Schopenhauer einen Willen, der wohl ein unergründlicher Automat, aber kein freies Vermögen war, das sich selbst verantwortlich in der Gewalt hat oder sich auch nur zu irgend „Etwas" gestaltet (zu Objektivationsstufen). Und das Negieren des Wollens im immanenten Freiheitsbegriff ergab

wohl ein freies, reines, willenloses Erkennen des Wesens der Dinge, aber inbezug auf den Willen nur eine Heteronomie. Man könnte vielleicht die beiden Freiheitsbegriffe für sich zu einem widerspruchslosen machen, wenn man beim ersten die Ideen als Prinzipien des Willens ansieht, die er bewußt will; und beim zweiten den Begriff „Willen" auf die Willkür einschränkt und einen reinen Willen, der sich selbst bestimmt (die Willkür aufhebt) einführt. Aber das ist beides nicht im Sinne Schopenhauers. Jedenfalls lassen sich beide Freiheitsbegriffe, abgesehen von den Widersprüchen gewisser Punkte, nie und nimmer vereinen und sind, so wie wir aus den Schriften des Philosophen entnehmen: teils eine bloße Negation („Abwesenheit aller Notwendigkeit"), die nichts Positives bedeutet und mit „Schuld" etc. unvereinbar ist; teils eine Heteronomie in Ansehung des Willens, die alles andere ist, als Freiheit. —

Schluß.

Wenn innerhalb der Darstellung an ein Vergleichen der Freiheitsbegriffe nicht zu denken war, wegen der grundverschiedenen Problemstellung und von einer sachlich notwendigen Uebereinstimmung deshalb, auch nicht in manchen Punkten, die Rede sein konnte, so können wir jetzt dennoch eine Gegenüberstellung vornehmen. Und zwar ohne Gefahr, da sich ja die Vorbehalte für eine solche nunmehr von allein verstehen.

I. Transzendentale Freiheit Kants — Transzendente Schopenhauers.

Sie sind beide negativ durch das Unbedingte ausgedrückt; jedoch nicht erklärt, da das Unbedingte ein bloßer Grenzbegriff ist. Kant nennt ihn „unendliche Aufgabe", Schopenhauer bekennt, daß bei diesem Begriff der menschliche Verstand „stille steht". In der Bedeutung des Unbedingten kommen daher beide Denker insofern überein, als sich mit ihm eine Erkenntnis nicht vollziehen läßt. Während Kant aber hierin konsequent bleibt und mit dieser bloßen Idee für ein objektives Wissen keinen Gebrauch macht, vergißt sich Schopenhauer und macht positive Aussagen, nicht nur über das tatsächliche Unbedingtsein des Willens als Dinges an sich, sondern sogar über das „Wie" seiner unbedingten Tätigkeit: in den sogenannten freien Akten, durch die intelligibler Charakter und Idee entstehen. Den Grund dieses Unterschiedes sehen wir darin, daß Kant in der Bestimmung der Freiheitsidee als einer Art von Kausalität, einen positiven Bestandteil selbst in diesem Grenzbegriff besitzt; der Begriff der „erweiterten Kategorie" macht wohl dem Verständnis einige Schwierigkeiten, zeugt aber doch von

einer ungeheuren Tiefe des philosophischen Denkens, das nicht nur für die Realität, sondern selbst für die Denkbarkeit eines solchen „Begriffes", die *Gesetmäßigkeit* als Hauptbestandteil erkennt. Daß Freiheit ohne alles Gesetz ein „Unding" sei, gehört zu den tiefsten Erkenntnissen der kritischen Philosophie. Schopenhauer besaß diesen positiven Kern des Gesetzes nicht, seine transzendente Freiheit ist *nur* negativ. Da nun das Unbedingte als solches kein Objekt darstellt, und die Ableitung des Unbednigten aus irgend einem idealen Vernunftakt hier nicht möglich war, — denn wenn Vernunft bloße Erscheinung ist, so sind es deren Gebilde auch — mußte die *Aeußerung* einer unbedingten Tat gesetzt werden, um überhaupt bloß einen Begriff vom Unbedingten zu bekommen. Schopenhauer also nahm die Realität seiner transzendenten Freiheit nicht nur als so *selbstverständlich*, daß er darüber kein Wort verliert, sondern bestimmt ihr Gebiet aufs exakteste: die Freiheit sei vor aller Erkenntnis usw. Fragt man nun zwar nicht, woher er das alles wisse, wohl aber wie wir zu dem Begriff der Freiheit, der doch in gar keiner Erfahrung angetroffen wird, kommen, so muß er auf die unmittelbare *moralische* Gewißheit zurückgreifen. Dies zwingt ihn andererseits, die Begriffe „Verantwortung" und „Schuld" aufzunehmen. Die Widersprüche mit der erkenntnislosen freien Tat sind evident.

So entwickeln sich beide Denker vom gemeinsamen Begriff des Unbedingten in entgegengesetzter Richtung fort. Außer diesem Begriff liegt dann die einzige Uebereinstimmung darin, daß sie an dem Gegensatz von intelligibler und empirischer Welt festhalten und die Freiheit nur in jener gelten lassen. Aber hier ist ein fundamentaler Unterschied: Kants intelligible Welt ist der empirischen *immanent*, Schopenhauers aber *transzendent*. Und dies zwar darum, weil bei Kant empirische und intelligible Welt zum Teil auf *demselben* Unterbau stehen: der Verstandeserkenntnis; während bei Schopenhauer das Intelligible vom Empirischen unüberbrückbar getrennt ist. Daher bei Kant jede *einzelne* Handlung frei und *gleichzeitig* bedingt ist, bei Schopenhauer aber nur das Ganze einer Erscheinung „vor aller Zeit" als frei angesehen werden kann und die in der Zeit

6*

sich entwickelnden Handlungen ein für allemal necessitiert sind. Hiermit sind wir jedoch für Kant schon in die praktische Sphäre geraten.

II. Die praktische Freiheit Kants kann höchstens mit der immanenten Freiheit Schopenhauers verglichen werden, wobei wir von deren Unvereinbarkeit mit dem Gesamtsystem jetzt absehen. Wir wiesen bereits auf die Gemeinsamkeiten hin: Primat der Erkenntnis über die blinde Willkür; Allgemeingültigkeit dieser Erkenntnis, charakterisiert als Ideenerkenntnis.

Aber in der Allgemeingültigkeit liegt wieder ein Gegensatz. Bei Kant ist die Allgemeingültigkeit diejenige des Sittengesetzes, des Erzeugnisses der praktischen Vernunft, das der Willkür als Imperativ erscheint. Dieser besagt kurz ausgedrückt: „handle allgemeingültig". Bei Schopenhauer entsteht die Allgemeingültigkeit aus der ästhetisch-kontemplativenSchau der Ideen, als ein Durchschauen des in Individualerscheinungen auseinandergezogenen Weltgeschehens. Das Mittel und die Möglichkeit zu dieser Erkenntnis bildet die Intuition. Auch hier liegen eigentlich zwei Freiheitsbedeutungen versteckt, genau wie beim Begriff der Autonomie. Erstens nämlich handelt es sich um diejenige Freiheit, die Schopenhauer selbst ausspricht: das freie Aufheben und Verneinen der blinden Willkür durch ein Erkenntnis. Aber die Intuition dieser Erkenntnis muß sich doch auch wieder auf eine Freiheit gründen: die Ideenerkenntnis muß spontan sein. Wie Kants Autonomiee zunächst besagt, daß die praktische Vernunft autonom im Erzeugen des Sittengesetzes ist und das Sichbestimmen danach nur eine Anwendung des Gesetzes auf sinnlich vernünftige Wesen war, — ebenso muß hier bei Schopenhauer stillschweigend eine Freiheit im Hervorbringen dieser allgemeingültigen Ideenschau gedacht werden, soll anders das Resultat dieser Erkenntnis, die Willensverneinung, eine freie Tat sein.

Wir sehen hier also eine Parallele in dem Erzeugen derjenigen (sittlichen oder ästhetsichen) allgemeingültigen Erkenntnis, die dann überhaupt erst einerseits Autonomie im engeren und eigentlichen Sinne, andererseits immanente Freiheit ermöglicht. Also gerade der andere Bestandteil der kantischen Freiheit, die Gesetmäßigkeit, findet sich

nunmehr außer der Spontaneität, dem Unbedingten, auch bei Schopenhauer. Denn die Ideenerkenntnis unterscheidet sich gerade dadurch von der gewöhnlichen, daß sie das principium individuationis überwindet, d. h. durch die Allgemeingültigkeit; diese letztere setzt aber Gesetzmäßigkeit mit. Allerdings ist es eine ästhetisch intuitiv erfaßte, keine aus der theoretischen Vernunft sich entwickelnde Gesetzmäßigkeit. Das ist aber das Sittengesetz auch nicht. Es ist nichts „Erkanntes", sondern ein uns unmittelbar Gegebenes, „Geschautes" (nicht nur ein Gewolltes).

III. Und das führt uns endlich auf eine letzte Frage: Wir setzten in der kantischen Freiheit, der Autonomie, als dritten Bestandteil, außer Spontaneität und Gesetzmäßigkeit, die Erkenntnis stillschweigend mit. Das Sittengesetz und die praktische Freiheit gelten als „Ideen", aber nicht als spekulative, sondern als praktische. Die „Erkenntnis", die hier hereinspielt, ist somit keine solche aus dem Gebiete der theoretischen Vernunft. Die transzendentale Freiheit kümmert die praktische gar nicht; d. h. die reflektierende Aufgabe der spekulativen Vernunft, diese „Idee" der transzendentalen Freiheit, ist mit der „Idee" der praktischen Freiheit nicht identisch. Die „Idee" des Sittengesetzes und der praktischen Freiheit ist ein Postulat, eine Norm, das nicht erschlossen, sondern unmittelbar gegeben ist. Das Recht, diese Normen „Ideen" zu nennen, scheint uns nur dadurch möglich, daß auch diese Ideen in sich eine unendliche Aufgabe enthalten. Die praktische Idee steht somit zur theoretischen in unerklärlicher Analogie! Die Erfassung der sittlichen Norm als eines Zieles, dem wir uns in unendlicher Stufenfolge nähern sollen, ohne es je zu erreichen, bedarf aber andererseits zur Verwirklichung der theoretischen Vernunft. Nur vermittels dieser ist ein Umsetzen der sittlichen Idee in die empirisch gegebene Welt durchführbar, da letztere durch die theoretischen Vernunftgesetze beherrscht und ermöglicht ist.

Mithin ist die „Erkenntnis", die in der Freiheit als dritter Bestandteil fungiert, auf doppelte Weise zu verstehen: 1. als eine „praktische" Erkenntnis in der Erfassung der Idee des Sittengesetzes als allgemeingültiger Norm und der Idee der praktischen Freiheit als unmittelbar damit

verknüpften Faktums, deren Anerkennung „als ob" sie theoretisch erkannt wäre, sie praktisch wirklich macht —; 2. als eine „theoretische" Erkenntnis, die das Verwirklichen des Sittengesetzes *nur* dann als aussichtsvoll betrachten kann, wenn deren Basis, die Freiheit, wenigstens d e n k b a r ist, wenn das Zusammenbestehen von Natur und Freiheit wenigstens nicht widersprechend ist. Erst dieser E i n b l i c k, erst diese Ermöglichung kann dem Sittengesetz Aussicht auf Befolgung verschaffen.

Gerne würde nun die theoretische Erkenntnis noch einen Schritt weitergehen: einen Einblick auch in den Z u s a m m e n h a n g beider Gebiete erhalten, den Zusammenhang von theoretischer und praktischer Vernunft auch begreifen. Die Tendenz hierzu liegt in der Uebertragung der Kategorien, dem letzten und höchsten Schritt, um die praktische Freiheit auch theoretisch „in unsere Gewalt" zu bekommen. Dieser Schritt kann aber nicht einen Einblick, sondern nur die D e n k b a r k e i t jenes Zusammenhanges erbringen. Die gegebene praktische Freiheit als eine solche Art von Kausalität zu d e n k e n, wie es die theoretische Vernunft aufgibt, ist das äußerste, was die theoretische Vernunft leisten kann, ohne dialektisch zu werden. Die Realität selbst kann sie nicht beweisen. Hier „beweist" die praktische Vernunft durch das Faktum der unmittelbaren Gewißheit. Und begründet so ihr Primat.

Erst hier greift Kant auf die „unmittelbare Tatsache" zurück; und gerade im Zurückgehen auf diese, auf unser praktisches Freiheitsbewußtsein, zum Beweis einer Freiheit überhaupt, zeigt sich am deutlichsten, wie ungeheuer tief hier Kant geforscht hat, und wie oberflächlich Schopenhauer einfach diese „Tatsache" hinnimmt, gebraucht und dann wieder beiseite schiebt.

Darum ist es unmöglich, Schopenhauer an einem Punkte zu befragen, den Kant noch frei ließ: welche Rolle das „Erkennen" in der praktischen Vernunft und der praktischen Freiheit spielt und wie die „als ob"-Erkenntnis hier solche Kraft zeitigen kann.

Vielleicht haben wir gerade in diesem Punkte schon mehr in Kant hineingelegt, als er selbst hatte sagen wollen; weshalb wir auch diese Ausführungen in den Schluß übernahmen, um

die interpretierenden Teile durch unsere eigenen Gedanken nicht zu vergewaltigen.

Auf dem Gebiete jener ungelösten Wechselwirkung von theoretischer und praktischer „Idee“ der Freiheit, von spekulativer Reflexion und praktischer Normerlebtheit derselben Bedeutungseinheit, scheint uns, wenn überhaupt, der Weg für eine weitere Erforschung des Freiheitsproblems zu liegen. Den Zentralbegriff der Freiheit überhaupt, die gesetzmäßige Spontaneität, sowie die beiden „Arten“ der Erkenntnis, gilt es gedanklich weiter zu klären und auszubauen.

Jedoch wollen wir dies einer späteren Arbeit vorbehalten und auch Vermutungen erst zur Reife kommen lassen.



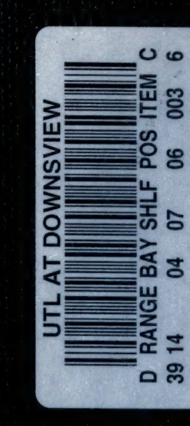
[illegible]










UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 04 07 06 003 6